

P R O B L E M I D ' O G G I
COLLANA DI FILOSOFIA E STORIA
DELLA FILOSOFIA

SECONDA SERIE

VOLUME PRIMO

EMILIO BODRERO

STUDI SAGGI ED ELOGI

CEDAM — CASA EDITRICE DOTT. A. MILANI -- PADOVA

P R O B L E M I D ' O G G I
C O L L A N A D I F I L O S O F I A
E
S T O R I A D E L L A F I L O S O F I A

DIRETTA DA

CARMELO OTTAVIANO E GIUSEPPE FLORES D'ARCAIS

S E C O N D A S E R I E

VOLUME PRIMO

XIX
PADOVA

EMILIO BODRERO

STUDI SAGGI ED ELOGI

CEDAM — CASA EDITRICE DOTT. A. MILANI — PADOVA

PROPRIETA' LETTERARIA

E. Bodrero

Stampato in Italia - Printed in Italy
TIP. GUALANDI E CANGINI - VICENZA

PQ4807
B632A16
1941

PREFAZIONE

Colleghi e discepoli, all' amico carissimo Erminio Troilo ed a me, nel nostro comune venticinquennio di cattedra hanno offerto di pubblicare i nostri lavori dispersi. All' affettuoso invito ho corrisposto raccogliendo venti studi saggi ed elogi, che sono men che la metà di quelli da me composti dal 1919 in poi. Nella loro diversità, poichè trattano di storia e di filosofia, di letteratura e di politica, di critica e di filologia, essi rispecchiano la mia vita varia e laboriosa, e ricordano occasioni di studio e di pensiero che il destino mi ha di volta in volta presentate od imposte. Ma vorrei significassero anche ad un lettore attento e benevolo, l' unità di una personalità di studioso che avrebbe voluto poter consacrarsi ad una più complessa manifestazione di sè. Essi sono in vece quali la sorte li volle, quale essa volle me, ed io li amo non fosse altro perchè per essi posso apprezzare l'affetto di colleghi e discepoli cui mi è caro rivolgere qui l'espressione sincera della mia profonda gratitudine.

EMILIO BODRERO

Roma, aprile 1941-XIX.

STUDI, SAGGI ED ELOGI

1 - **BODANNO:** *Studi, saggi ed elogi.*

I

CHE COSA E' LA STORIA

Quando si pronuncia la parola *storia* e si vuole indagare ciò che essa sia, si presentano subito alla mente parecchie distinzioni. Anzitutto quella tra il fatto in sè e la sua narrazione. Una narrazione non può mai esaurire, per quanto infinitamente minuta, la riproduzione verbale del fatto: se io volessi raccontare uno dei fatti d'arme a cui ho partecipato, limitandomi a pena al fatto in sè ed alla mia partecipazione, e senza per ciò risalire al fatto generale della guerra, delle sue cause, dei suoi sviluppi e via dicendo, non sarei capace a dir tutto, anche se la memoria mi consentisse di riprendere assolutamente ogni particolare. Dovrei in fatti descrivere il terreno e la posizione, sino all'ultimo sasso, ciò che vedevo e sapevo del nemico che mi stava dinanzi, il mio stato fisico e psicologico, i gesti che feci, le sensazioni che provai, gli eventi che si succedettero, durante i giorni e le ore che abbia potuto durare quel fatto d'armi. Pensiamo dunque se sia possibile la narrazione di tutta la guerra mondiale e peggio ancora di fatti che si conoscano solo a traverso documenti. Il fatto storico è dunque per se stesso inafferrabile ed ineffabile poichè esiste solo in quanto è storia cioè è raccontato, altrimenti è una cosa in sè di cui possiamó conoscere solo uno o più fenomeni, non la totalità.

Altra distinzione da stabilire è quella tra il fatto e il narratore del fatto. Conviene porsi la domanda: che cosa ha voluto

fare quel tale autore quando si è proposto di scrivere quella tale storia? Bisogna eliminare da questa considerazione quanto ha carattere occasionale e contingente (titoli per concorsi, lucri editoriali, vanità accademiche etc.) e limitarci alle opere storiche vere e proprie: la storia, in linea generale, vuole insegnare qualche cosa che non si sa. Ciò che non si sa è o un fatto, un periodo, una personalità, dimenticati, sconosciuti o poco conosciuti o che l'autore presuma tali, od eventi di cui egli tema abbia a perdersi la memoria. Ma un autore può anche proporsi di raccontar certi eventi in base ad una sua particolare visione per la quale essi non corrispondono a ciò che se n'è creduto sin qui ed assumono un valore diverso o più grande o minore. Per esistere, la storia deve passare a traverso un uomo, con il suo carattere, od il suo temperamento: essa è un adattamento del passato fatto da un uomo per altri uomini.

Ancora un'altra distinzione da porre è tra la narrazione storica ed il suo lettore. Quando uno si accinge a leggere un libro di storia, che bisogno vuol esaudire? Le sfumature sono infinite pur se raccolte tutte nella risposta: sapere. Ma questo sapere non può corrispondere ad un puro proposito collezionistico, enciclopedico e direi quasi tassonomico, tendente ad arricchir la mente di utili cognizioni, perchè il sapere storico involge anche il bisogno di credere, non solo a quanto è raccontato, ma altresì all'esperienza, qualunque essa sia, che con la narrazione è indissolubilmente connessa. Chiunque scrive deve per forza pensare a coloro che lo leggeranno ed avere per ciò uno scopo che egli ritenga corrisponda ad un bisogno didattico da parte del suo pubblico. Ci troviamo dunque di fronte a tre specie di rapporti, uno di carattere gnoseologico, uno di carattere psicologico, uno di carattere morale.

Queste tre relazioni, tra il fatto e la narrazione, tra il fatto ed il narratore, tra il narratore ed il pubblico dei lettori, si risolvono tutte entro un solo problema, che è: a che cosa serve la storia. Una definizione della storia e forse anche qualunque definizione, non può limitarsi al genere prossimo ed alla differenza specifica. Tale formula di definizione è puramente ordinativa e descrittiva e per quasi tutti gli oggetti da definire, ma in special modo per la storia, è del tutto insufficiente. Ridotta ai due elementi ora detti la definizione non serve che ad una

classificazione puramente esteriore di concetti e ad una loro eventuale graduazione sino all'indefinibile. Occorre un terzo elemento, utilitario, che realizzi l'oggetto di là dalla categoria logica e formale. Se per definire un tavolino io dico solo che è un mobile ad una o più gambe, non avrò formulato che una definizione per dir così inventariale; ma se soggiungo che quel mobile serve per chi deve scrivere o giuocare o per appoggiarvi sopra alcun che, avrò dato un concetto assai più preciso di quello che è un tavolino.

Ora le definizioni della storia non posson prescindere da questo elemento ed in fatti quasi tutte tengon conto di tale necessità, ma assai spesso son più norme o leggi che non vere e proprie definizioni. Edoardo Meyer per esempio, dice che la storia cerca di comprendere l'esistenza di un presente considerandola come un divenire a partire da un passato ⁽¹⁾. Leopoldo Ranke dice che la storia vuol dire come precisamente sono andate le cose ⁽²⁾. Vittorio Cousin afferma che la storia è la rappresentazione in grande della natura umana ⁽³⁾. Edoardo Zeller sostiene che non può farsi storia della filosofia se non si abbia una filosofia propria ⁽⁴⁾, il che autorizza ad indurre che non possa farsi storia politica se non si appartenga ad un partito politico o storia nazionale se non si abbia un proprio sentimento nazionale, non che ad esigere che ogni sistema filosofico, come ha la propria estetica, la propria politica, la propria pedagogia, dovrebbe avere anche la propria storia; ma le altre sono materie opinabili e la storia, allora? Il Bernheim definisce la storia come una scienza che ricerca ed espone nel loro nesso causale i fatti dello sviluppo dell'uomo nelle sue manifestazioni singolari, tipiche e collettive, come essere sociale ⁽⁵⁾. Ho scelto a caso, tra le innumerevoli definizioni della storia ed anche della storia della filosofia, quelle ora citate, le quali ci danno un'idea della varietà infinita delle concezioni, oscillanti fra i due estremi

(1) EDUARD MEYER, *Historie de l'antiquité*, T. I. 1912.

(2) LEOPOLD RANKE, *Geschichte der Romanischen und Germanischen Völker*. (Prefazione) 1924.

(3) VICTOR COUSIN, *Introduction à l'histoire de la philosophie*. (Sez. 2^a) 1847.

(4) EDUARD ZELLER, *Die Philos. der Griechen in ihrer geschichtl. Entwicklung*. (Vol. I), Tübingen 1844-1852.

(5) BERNHEIM, *La storiografia e la filosofia della storia*. (Trad. it.), pag. 13.

rappresentanti dalla definizione del Ranke e dalla norma dello Zeller, fra un' estrema obiettività ed un' estrema subiettività.

Se ci limitiamo all' esame di queste due definizioni estreme, dobbiamo anzi tutto accertare come esse debbano integrarsi l'una con l' altra. Anche avendo una filosofia (od una politica, od una religione od un' economia) proprie bisognerà ben sapere come sono andate le cose, pur volendole a proprio modo adattare. Per ciò la norma Zeller presuppone attuata ed esaurita la norma Ranke: ed in fatti il Boutroux ⁽¹⁾ ha ben osservato a quante concessioni circa la precedenza di un processo logico su un processo cronologico, abbia dovuto assoggettarsi lo Zeller filologo nei confronti dello Zeller filosofo. Più ancora ha dovuto dibattersi nelle strettoie di quella precedenza obbligata il Windelband per scrivere la sua storia della filosofia, cui pure non aveva dato un titolo impegnativo come quello dello Zeller. Se non proprio come *sono andate* le cose, bisogna ad ogni modo sapere come esse *sono state* ed innanzi tutto *quali* sono state.

Ma la formula del Ranke non risponde alla domanda: a che serve la storia. Se io vengo a sapere come sono andate le cose, bisogna che io abbia un fine qualsiasi che mi ha sospinto a questa ricerca. Chi scrive storia la scriverà bene per qualcuno che la legga, e costui, il lettore, vorrà ben leggere per qualche ragione. Per qualunque altra disciplina tale ragione c' è, è riconosciuta, è dichiarata. Ora i moderni teorici della storia negano a questa disciplina qualunque carattere o fine prammatico o normativo, attribuendole solo un valore puramente teoretico. Per Hegel essa è lo svolgimento dell' idea divenuta consciente la quale cerca di rendersi indipendente da ogni circostanza esterna per divenir libera ⁽²⁾. Ora qualunque disciplina, per quanto astratta essa sia, lascia presumere nella sua discesa verso la pratica, una sua applicazione, la quale così sarebbe negata alla storia. Onde la lettura di un' opera storica dovrebbe, secondo la formula del Ranke corrispondere all' esaudimento di una semplice curiosità poliziesca, senza il permesso di dedurne alcuna conseguenza.

D'altra parte la facile identificazione di storia e filosofia ap-

(1) EMILE BOUTROUX, *Préface* (alla traduzione francese dello Zeller, Vol. II.

(2) GIORGIO HEGEL, *Introduz. alla filos. della storia*.

partiene a quel complesso di semplificazioni stuzzicanti e superflue che esercitano il pensiero senza arricchirlo. Storia e filosofia sono la stessa cosa, e sia pur così: però anche chi sostenga questa tesi può scrivere libri di filosofia che non son di storia e vice versa libri di storia in cui la filosofia non ha nulla a che vedere. Quell'identità ha valore puramente teoretico ed a simiglianza di quella possono instituirsene infinite altre, le quali fanno veramente pensare ad una nuova sofistica. Nei loro capovolgimenti continui sembra vogliano meravigliare più che persuadere, siano acrobazie e non ginnastiche, droghe stupefacenti anzi che tonici eccitanti, quando poi, tutto avendo ridotto a spirito, bisogna pur che consentano di ridiscendere alla realtà, sia questa fuori o dentro lo spirito, la quale a volte si vendica con inaspettate sorprese. Il linguaggio, la sintassi, la logica formale permettono di pronunciare molte più verità o leggi o formule o definizioni di quante non ne occorranò alla vita del pensiero, per non dire a dirittura alla vita. Tali eccessi teoretici sono a pena utili come esercizio dello spirito o come violazioni di certi confini di là dai quali si avverte o l'errore o quanto ripugna per natura alla normalità del pensabile. Il loro valore si agguaglia a quello di una grande e veramente ammirevole poesia che ci trae troppo di là da noi stessi perchè possiamo prestarle fede.

Se dunque la storia non dev'essere *magistra vitae*, bisognerà ben darle uno scopo. Maestra della vita credo non possa esserlo del tutto, in primo luogo perchè essa rappresenta il grande archivio dell'umana esperienza e come tale nessun uomo politico, per esempio, vi cercherà gli antecedenti di un problema presente che egli abbia a risolvere, come in una giurisprudenza dell'azione umana. *Magistra vitae* può in un certo senso esser stata in tempi in cui un criterio dinastico e genealogico ispirava ogni regime, tendendo ad una conservazione all'infinito: essa era per ciò una specie di psicologia sperimentale. D'altra parte deve soggiungersi che è quasi un luogo comune l'affermare che l'esperienza altrui non serve a noi: è dono della giovinezza l'audacia con cui essa rifiuta di tener conto dell'esperienza delle generazioni precedenti, perchè l'esperienza ciascun vuol farsela per conto proprio e nessuno vuol rinunciare alla gioia di certi errori. Ma questo riguarda l'esperienza propria di singoli individui e per singoli casi: v'è un'altra espe-

rienza ben più ampia e complessa, che rappresenta il fondamento empirico della vicenda interna ed esterna dei popoli, di quella del genere umano, che si traduce in formule e precetti morali e politici, che sopra tutto si sintetizza in certe posizioni interne o internazionali, in talune affermazioni di altissima coscienza civile e nazionale. Nessun uomo politico può ignorare la storia e quando si dice che la storia è la politica del passato e la politica è la storia del presente, ciò non va inteso separando rispettivamente i due termini, ma facendone tutt' uno; non dunque nel senso che l' uomo politico nei suoi atti compie fatti storici, cioè che con la storia che sarà narrata in avvenire abbiano attinenza, ma nel senso che non esiste politica ove non sia sintesi presente di antecedenti storici. La storia, un uomo politico, meglio ancora che saperla, deve sentirla.

Se la storia fosse maestra della vita in un senso particolare ed applicativo, essa sarebbe una scienza. Esistono in vece scienze ausiliarie della storia, ma storia scientifica non può esistere. Possiamo considerar come scientifica una pubblicazione di documenti, se bene anche qui possano avvertirsi parzialità quanto alla scelta, alle congetture sui testi, alla disposizione e via dicendo, come si scorge, per esempio, benissimo nell' opera monumentale di Ermanno Diels su i frammenti dei presocratici. Ma una narrazione storica non può essere scientifica perchè l' idea di scienza presuppone fra altre l' idea di causa. Ogni scienza vuol conoscere cause per dedurne leggi: l' annuvolarsi del cielo è causa della pioggia, d' onde la legge che quando il cielo si annuvola, o qui od altrove pioverà. Ora in vece nei fatti storici non posson rintracciarsi leggi assolute, universali, perenni, e per ciò le cause, quando pur si possano enunciare compiutamente, hanno valore solo per il fatti cui si riferiscono, anche perchè i fatti non si riproducono mai in modo totalmente eguale. Tra le cause della rivoluzione francese ve ne son tante che somigliano a quelle della rivoluzione ellenica del quinto e quarto secolo (sofisti ed enciclopedisti, demagogia ed oligarchia, Alessandro e Napoleone etc. etc.) come tra la fine del medio evo ellenico e quella del medio evo europeo ⁽¹⁾ vi son tanti punti di contatto (scoperte geografiche, scrittura e stampa, tiranni e

(1) GOMPERZ, *Les penseurs de la Grèce*. Vol. I.

signori etc. etc.) ma se si ripresentassero in un momento qualsiasi della storia circostanze simili, non saremmo autorizzati ad affermare che *dopo* debbano prodursi simili rivoluzioni. Anzi, non ostante le somiglianze, la rivoluzione ellenica e la rivoluzione francese son due fatti del tutto diversi.

Il fatto è che nella storia la causa si rintraccia quando si è prodotto l'effetto, anzi potrebbe a dirittura arrivarsi ad affermare che nella storia è l'effetto che crea la causa, affermazione paradossale, ma che deriva dalla mancanza assoluta nella storia di ogni carattere scientifico. Una causa vale in quanto ha prodotto il suo effetto, ma nella storia non si hanno cause fisse come nelle scienze fisiche e naturali, perchè certi fatti possono o non possono produrre certe conseguenze, e posson produrle in misura maggiore o minore. Allor che si produce nel presente o si rinviene nel passato un fatto di notevole importanza, si cerca di risalire a gli altri fatti che quanto ad esso possan rivestire l'aspetto di causa. Se non che questi fatti, per solito assai umili, quella volta hanno prodotto quel dato effetto, ma tante altre volte si saranno avverati senza produrre effetto veruno. Molte volte nel mondo, in Europa, in Francia sarà accaduto che il popolo insorto si sia impadronito di una fortezza reale, ma una sola volta, il 14 luglio 1789 tale fatto è stato considerato come una causa (od un'occasione) della Rivoluzione francese: tutte le altre volte lo stesso fatto non ha portato a nessuna conseguenza. Aristotele ha detto che le rivoluzioni non si producono *per* cose piccole ma *da* cose piccole ⁽¹⁾, frase che il Gomperz giustamente parafrasa dicendo che le rivoluzioni non hanno luogo per piccole cause ma per piccole occasioni. Ma quanto ho ora detto per le occasioni come per le cause e vale per le rivoluzioni, come per le guerre o per qualunque altro grande fatto storico. Quando i romani s'avvidero che la loro città era divenuta or mai la più importante del mondo, vollero risalire alle origini e crearono tutta una serie di cause della loro grandezza nelle quali, mescolate con i fatti leggendari, posero tracce evidenti di fatti reali, assai comuni, che si erano certo prodotti e che si produssero ancora tante altre volte, senza aver dato luogo al sorgere di una città come Roma.

(1) *Polit.* 1303 b 17. οὐ περὶ μικρῶν, ἀλλ' ἐκ μικρῶν.

Osserviamo in tanto che la storia non può essere esclusiva ed unilaterale. Una storia che sia tutta economica o tutta religiosa o tutta politica non è mai una storia compiuta. Tali polarizzazioni conducono a trascurare tutti gli altri elementi che compongono il complesso del fatto storico e fanno l'effetto di accaparramenti interessati. V'è poi una storia e precisamente quella di Roma, che come ho detto altrove ⁽¹⁾, ha servito ad infiniti scopi: a giustificare imperialismi od aspirazioni di dominio universale, a legittimare formule di partiti politici, a riscontrare avvenimenti o rivoluzioni, come quella che più d'ogni altra presenta numerosi gli uomini-tipo ed i fatti-tipo. Oltre di che ogni grande rivoluzione ha voluto procedere ad una sua critica storica. Dobbiamo per esempio alla critica storica cristiana molte fallaci idee su l'impero romano e sul basso impero; a quella dell'Enciclopedia il discredito sul medio evo che non fu affatto l'epoca di barbarie e di oscurantismo che si è voluto far apparire; a quella del Risorgimento (la cui storia specifica solo ora incomincia a potersi fare) molte idee sbagliate su la vicenda dell'unità italiana. In alcuni casi gli scrittori hanno inventato, in alcuni altri hanno falsato le notizie di cui disponevano; oggi, in epoca di metodo storico, la fantasia nella storia non consiste nel falsare il documento, ma o nell'ignorarlo, o nel fare a meno di servirsene o, come nella maggior parte dei casi, nell'interpretarlo e nel trarne deduzioni del tutto erranee o partigiane, od anche nella sapiente scelta e sopravvalutazione di quei documenti che fanno comodo per dimostrare una tesi.

Da tutto ciò deve desumersi che l'obiettività della storia è assolutamente impossibile. E d'altra parte io chiedo che mi si citi un solo esempio, da Erodoto in poi, di storia veramente obiettiva. Un'assoluta obiettività è del resto inconcepibile in qualunque umana espressione, poichè tutte risentono fatalmente della presenza dell'uomo da cui partono: persino i matematici debbono ammettere quella che essi chiamano equazione personale. Ma accadon poi fatti che rappresentano una vera esortazione a non essere obiettivi: la commissione di cooperazione intellettuale della Società delle Nazioni sta operando a traverso le commissioni nazionali una revisione dei libri di testo delle

(1) *La fine di un'epoca*, Bologna, 1932.

scuole di tutto il mondo, per giungere ad eliminare da essi tutto ciò che possa in qualche modo indurre nell'animo dei giovani sentimenti di avversione per altre nazioni e turbare i rapporti internazionali! Io non so quali potranno essere, in base a tali propositi, i manuali scolastici societari di storia per le scuole d'Italia, di un paese cioè cui non c'è nazione del mondo che non abbia per quindici secoli, fatto tutto il male che ha potuto. Comunque sia, l'intendimento della Società delle Nazioni contrasta con qualsiasi obiettività e subordina una presuntiva verità storica al criterio della pace universale!

E torna qui allora la domanda: che cosa è la storia e per ciò, a che cosa serve la storia? Segregata dal novero delle discipline morali essa diverrebbe una specie di scienza a sè, senza scopo, se non quello nozionale, incollegabile con il quadro di qualunque altro gruppo di discipline. Incapace di obiettività, essa è più veramente conoscenza non del divenire ma del divenuto. Non può mai esser compiuta, totale, precisamente riproduttiva dei fatti storici. D'altra parte essa contiene, comprende, enumera un certo numero di fatti precisi, sicuri, innegabili. Ma non può essere normativa, cioè esplicitare una sua influenza specifica su l'avvenire. E pure essa esiste, ha un'enorme importanza nella vita del pensiero ed in quella dei popoli, è una delle attività più elette dello spirito ed una delle ricchezze più preziose dell'esperienza. E' dunque una filosofia, una scienza o un'arte? ⁽¹⁾.

Dopo quanto abbiám detto credo possa affermarsi che la storia è un'arte, come una grande rapsodia od anche una grande eloquenza. Tra le Muse era già Clio, ed esse Esiodo dice figlie di Zeus e di Mnemosyne: Pitagora non aveva ancora inventato la parola filosofia, così questa disciplina è senza musa, se non la decima, misteriosa ed innominata. La storia è dunque arte, anzi altissima poesia. Ma anche come tale bisogna chiedersi a che cosa serva, poichè non c'è storico che nello scrivere non si sia prefisso un fine. Il concetto di verità nella storia è quanto altri mai relativo: la verità della storia non si contrappone al non vero cioè al falso, ma si subordina allo scopo che lo scrittore si

(1) Cfr. PASQUALE VILLARI, *La storia è arte o scienza?* in « Nuova Antologia » 1 febbraio 1891.

prefigge, secondo la sua personale graduazione e valutazione. Erodoto fece nè più nè meno che questo, anche se vogliam creder che egli fosse sicuro di dir la verità in tutto quanto egli afferma, onde la sua storia, i cui libri portano i nomi delle nove Muse, è una grande epopea del popolo ellenico. Nè diversa appare sotto tale aspetto la storia dei Papi di Ludovico von Pastor, a ventiquattro secoli di distanza, opera cui l'intendimento apologetico, evidentemente preordinato nel sentimento cattolico dell'autore, dà un carattere unilaterale che la rende perfetta documentazione dei pontefici che illustra, ma anche partigiana difesa e glorificazione della loro azione.

La storia la si legge e la si scrive per un interesse presente ed il far parte di questa affermazione della parola *interesse* elimina ogni possibile obiettività. Essa è dunque sempre una ricostruzione arbitraria del passato che diventa presente, non fosse per altro che per la lingua in cui è scritta. Chi scrive storia ciò fa sempre per diffondere la rappresentazione di un'origine o di un raffronto o di una figura che egli vuole ammaestrino, meravigliino, persuadano. Se si paragonano il materiale di cui egli dispone e l'opera che scrive, si scorge chiaramente quanta parte vi sia in questa, non solo di personale, ma di fantastico, giustificato dallo scopo non solo storico ed artistico, ma morale e più generalmente politico che vuol raggiungere. La storia diviene così sempre vera creazione la quale su una realtà di cui si possiedono alcuni elementi edifica un'opera d'arte. Ciò accade quante volte si manifesti la possibilità di rinvenire un legame tra passato e presente, quando cioè si tratta di storia vera e propria. D'accordo, tutto ciò che si giunga a sapere del passato può esser storia, ma convien distinguere l'accessorio ed il principale, il contributo e la narrazione, l'analisi e la sintesi, il particolare ed il generale. Ed anche nell'accessorio l'azione subiettiva si esercita: un elenco di migliaia di nomi d'abitanti di un comune della Dalmazia di qualche secolo fa può sembrare accessorio di ben poca importanza, ma di fronte ad uno storico iugoslavo che vorrà dedurre alte percentuali slave, certamente lo storico italiano ne dedurrà sicure maggioranze italiane.

La storia è dunque creazione religiosa. La verità della storia è verità di fede. Chi la scrive deve esser convinto della propria tesi e persuader di essa i suoi lettori. E' un mezzo, non un

risultato. Essa di là dal presente *ricerca*, come dice la sua stessa etimologia, l'autorità di un destino. La si scrive allor che vi sia una ragione di scriverla, che non può esser il desiderio di dare una semplice informazione indifferente, ma che deve corrispondere a ben più alto e nobile stimolo. Poichè essa è veramente mitologia, la quale interpreta i diritti dei popoli al loro avvenire, ed in questo senso è maestra della vita. I popoli senza storia sono quelli che sanno di non poter esercitare nessuna missione nel mondo. Non a pena un popolo senta di esser divenuto internazionale, si crea la propria storia che è la propria apologia. Nella storia l'uomo cerca la propria umanità, che in questo caso vuol dire la legittimità dell'azione politica del popolo cui appartiene, la continuità della sua vita nazionale; ragguaglia al proprio presente non la verità ma la promessa che egli trae dal proprio passato. *La storia è adunque l'arte con cui un popolo crea la propria mitologia quando sia giunto alla coscienza di una grande missione da esercitare nel mondo.* Lo storico diviene così l'interprete di questa necessità religiosa, il tramite fra la trascendenza nazionale e la presente coscienza, il sacerdote di questo mito. Ed altro e tanto può dirsi anche delle storie che prescindano da un'affermazione nazionale: una storia liberale, una storia cattolica, una storia economica e via dicendo, creano un mito dal passato per giustificare una presente realtà che ai loro autori appaia necessaria. La verità della storia è generosa aspirazione ed in pari tempo commovente illusione, ma corrisponde anche ad una nobile convinzione, senza la quale lo storico non è degno di questo nome.

(1934)

II

TALETE GRECO E TALETE FENICIO

Il materiale bibliografico, dossografico e frammentario raccolto su Talete da Ermanno Diels nella sua monumentale opera *Die Fragmente der Vorsokratiker* ⁽¹⁾ comprende, incluse note ed apparato critico, tredici pagine in ottavo, le quali fondono secondo la mia convinzione che cercherò di dimostrare nelle pagine che seguono, i ricordi di due ben distinte personalità, un Talete greco, leggendario, uno dei sette savi, ed un Talete fenicio o jonico fenicio, personaggio storico, filosofo e scienziato.

La scienza storica, filologica, letteraria, si è molto sbizzarrita in certe soluzioni, a volte non necessarie, di problemi ora reali ora artificiali che si presentavano nell'interpretazione delle personalità del passato. Tali soluzioni rivelano, sia due periodi di varia attività, sia l'unificazione di due o più personalità in una sola, sia l'interpretazione, sia la falsificazione o l'imitazione posteriore, sia la partecipazione di due o più autori ad una stessa opera, sia un dialogo ove sarebbe un testo seguito, sia un testo seguito ove leggiamo un dialogo, sia lo sdoppiamento di una personalità in due. Qui la soluzione appartiene all'ultima delle categorie ora esemplificate ed il problema appare evidente, tal

(1) La raccolta del Diels, una delle opere storiche di filosofia più utili che siano state pubblicate, è una scelta fatta in base a criteri scientifici ed anche personali, pur se metodologicamente perfetta. Ma essa avrebbe necessità di una integrazione. Il Diels, in fatti, ha raccolto il materiale in modo che di ciascun fatto, pensiero, frammento, l'opera presentasse la migliore e la più sicura lezione. Il Mullach, invece, nella sua raccolta che, se ben piena di difetti e di lacune, può ancora servire, aveva posto in nota alla sua scelta l'elenco degli autori che cita-

che sembra inverosimile che, con tanto ampia produzione filologica in un secolo e mezzo, questo pensiero non sia ancora sorto, nella mente di nessuno. E pure, a quanto ne so e non ostante molte ricerche, i due Talete dell' antichità seguitano ad esser da per tutto uno solo. L' analisi dei testi raccolti dal Diels può darci la prima base per lo sdoppiamento.

E' palese in Diogene Laerzio la mescolanza delle due personalità, anche se pur qui il prezioso pasticcione cui dobbiamo uno dei testi più importanti per la storia della filosofia greca non si sia distaccato dal suo metodo consueto. Si parla anzi tutto di un Talete di Mileto ed osserviamo subito che tutti i testi son concordi nell' attribuir questa patria a Talete. E' figlio di Examio, nome Cario ⁽¹⁾ e di Cleobuline. Qui osserviamo che Diogene stesso, nella vita di Cleobulo (I, 6) ci dice che questo dei sette savi, del resto leggendario, era di Lindo, cioè dell' isola di Rodi, e secondo Duride, oriundo anch' egli di Caria. Dunque Jonico ma incrociato anch' egli, ed anche a lui è attribuito un viaggio in Egitto. Ora anche la figlia di Cleobulo, poetessa di enigmi in esametri, si chiama Cleobuline, e questo è un primo elemento che ci fa supporre non solo la mescolanza ma, come esporremo meglio in seguito, la costruzione artificiale della figura unica.

Diogene soggiunge poi che era uno dei sette savi, per l' autorità di Platone, e che fu nominato sofo sotto l' arconte Damasio e ciò è nel 582. Osserviamo qui anzi tutto che i sette savi

vano quel fatto, pensiero o frammento, oltre quello di cui egli aveva scelto e dato la versione integrale. Per un periodo storico della filosofia di cui la conoscenza è affidata esclusivamente a materiale frammentario, l' abbondanza delle allegazioni non è mai eccessiva. Se per ciò in un' altra compilazione moderna noi trovassimo oltre al materiale raccolto da Diels anche tutto quello che egli ha espulso, pur se questo contenga numerosissime ripetizioni, noi potremmo risolvere moltissimi problemi essenziali od ausiliari relativi a questo periodo misterioso. Tali problemi sono di due specie. L' una comprende quelli concernenti la fortuna dei singoli autori nel tempo antico: non è senza importanza sapere che questo o quel fatto, pensiero, frammento, ebbe nell' antichità una divulgazione più o meno grande e perciò una più o men grande influenza, ciò che non si riscontra se non sapendo quante volte e quando più quando meno esso circolò nei libri posteriori. L' altra serie di problemi riguarda l' importanza che un Presocratico o più possono aver avuta per un autore posteriore. Vi son taluni lavori particolari su simili argomenti, (p. es. WOLTJER, *de Platone Praesocraticorum existimatore et iudice*, Lugduni Batavorum MCMIV) ma son sempre pochi e non coordinati, oltre di che sarebbe assai importante svolgere tali ricerche specialmente per il periodo cristiano.

(1) DIELS, *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, II, 169.

sono ventidue, perchè ai quattro comuni, Talete, Solone, Biante e Pittaco, se ne aggiungevano nelle varie città altri tre a seconda delle ispirazioni del campanilismo, del momento storico, degli eventi. Ora la famosa predizione dell' eclissi, non ostante le abilissime congetture del Martin e del Tannery ⁽¹⁾ si riferisce senza dubbio al 28 Maggio 585 ed è verosimile che tale predizione abbia avuto un'eco gloriosa in tutto il mondo ellenico, sì da far che l'arconte Damasio abbia creduto doveroso dare nel 582 a nome di Atene un titolo onorifico a Talete ⁽²⁾.

Segue una coppia di notizie che si riferiscono ciascuna ad uno dei due Talete. Afferma dunque Diogene, prima, che Talete fu ascritto alla cittadinanza di Mileto, come vi giunse con Neleo esule dalla Fenicia (e questo è il Talete fenicio posteriore) e poi, che come dicono *i più*, ciò è fonti posteriori alla leggenda unificatrice già formata, che egli era proprio oriundo di Mileto e di splendido lignaggio, e questo è il Talete ellenico più antico, il savio tradizionale.

Altra notizia doppia segue a questa, che ciò è egli si sia dato prima alle dottrine politiche e poi alle fisiche: qui è certo un tentativo di giustificare la doppia attività così diversa del Talete unico per mezzo di questa ipotesi. In fatti era ben naturale che qualcuno avvertisse i due atteggiamenti di questa personalità artificialmente formata con due personalità, e cercasse di spiegarseli.

Seguono (da A l. 23 s. i. sino a 27 s. f. τὰ δὲ περὶ τὸν τρίποδα) alquante notizie che posson tutte attribuirsi al Talete fenicio, e ripartirsi in due categorie:

1^a astronomiche, geometriche, scientifiche etc., (l'Orsa, titoli di scritti, eclissi, immortalità dell'anima, misurazioni celesti, anima delle cose, scoperte geometriche, principio dell'acqua, calendario, misura delle piramidi).

2^a biografico storiche (relazioni con Ciro e con Cresò, aneddoti, la speculazione su le olive, viaggio in Egitto, intimità con Trasibulo tiranno di Mileto).

(1) *Pour l'ist. de la sc. hell.*, pag. 36 segg.

(2) Anche la caduta del bolide di Egospotamo nel 468-7 diede occasione a deduzioni di carattere scientifico da parte di Anassagora e fu una delle basi della sua fama.

Tutte queste notizie sono a bastanza armonicamente giustificate, sia per l' indole di quelle scientifiche, le quali non posson certamente risalire a tempi leggendari, sia per quelle biografiche. Di queste, quelle relative alla sua politica orientale ci fanno pensare ad un Talete cittadino adottivo di Mileto ma non immemore dell' esser suo di fenicio, di elemento ciò è adatto a trattar con i sovrani orientali ⁽¹⁾. L' aneddoto delle olive è poi di carattere assolutamente fenicio e non potrebbe essere attribuito in nessun modo al tradizionale disinteresse dei sette savi.

Diogene ci regala poi una lunga e non interessante disquisizione mitografica sul famoso aneddoto del tripode (sino a metà del n. 34) e due altri aneddoti, il primo attribuito anche a Socrate ed il secondo che è una variante di quello riportato da Platone nel Teeteto su la caduta nel fosso. L' uno è da savio antico, l' altro è da scienziato più moderno, anche se il primo, per la conclusione patriottica, possa veramente esser di Socrate.

Seguono molti apoftegmi evidentemente spurii per la massima parte, ma che riguardano tutti il savio moralista antico. Fra mezzo vi son tre notizie assai importanti, che si riferiscono in vece al Talete più recente:

a) gli scritti di lui giungono a pena a duecento versi. Io credo fermamente, e cercherò di dimostrarlo altrove, che il Talete più tardo fu un poeta teogono e cosmogono, di poco differente da Esiodo.

b) afferma che la notte è nata prima del giorno. Anche questa è affermazione teo-cosmogonica, caratteristica di questi ultimi poeti religiosi che cercavano di andar cronologicamente sempre più a dietro nel determinar l' origine del cosmo.

c) afferma che il Nilo va in piena per le onde rifluenti per effetto dei venti Etesii che vi soffiano contro, notizia collegata con il viaggio in Egitto (forse a scopo commerciale) del Talete fenicio.

Dopo di che Diogene ci dà le notizie cronologiche, anche queste doppie: Apollodoro lo farebbe nascere nel primo anno della 35^a ol. = 640 e morire di settantotto anni. Il Diels conget-

(1) Cfr. GOMPERZ, *Les Penseurs de la Grèce*, I, 53 n. 1, circa l' influenza politica assiro babilonese su la Lidia.

tura la 39^a ol. = 624 perchè Socrate, senza dirci anno di nascita, afferma che Talete morì di novant'anni e Diogene desume da ciò che sarebbe morto nella 58^a ol. = 548-545. Abbiamo dunque un Talete morto a 78 anni ed uno morto a 90. Diogene soggiunge un accenno all'aneddoto erodoteo che vedremo fra breve.

Ma dopo, nella solita enumerazione degli omonimi che conclude tante delle vite, Diogene, avendoci detto quella di Talete, di un Talete unico in cui abbiám distinto l'embrione di due personalità, dice chiaramente che vi fu un altro Talete, antichissimo, certo dei tempi di Esiodo, di Omero e di Licurgo! E questa è per me una delle prove più decisive dell'esistenza di un altro Talete, dei sette savi antichi, ellenico di Mileto e di *splendido lignaggio* alla cui personalità fu sovrapposta quella del Talete fenicio, cittadino adottivo di Mileto e poeta teo-cosmogono.

Diogene fa seguire alla vita di Talete una lunga trattazione circa i sette savi, che il Diels inserisce nel capitolo su questi, nella quale osserviamo solo che è riportata l'affermazione di Dicearco, un aristotelico puro, che essi non erano nè sapienti nè filosofi, ma uomini intelligenti e legislatori. La vita di Diogene si conclude con due delle solite lettere apocrife.

Anche Suida mescola le notizie dei due Talete. Ci dice che fu figlio di Examio e di Cleobuline, che secondo Erodoto fu fenicio, che nacque nella 35^a ol. = 640-637, che scrisse in versi. Soggiunge però che morì vecchio mentre assisteva ai giochi, oppresso dalla folla e abbattuto dal caldo. Dà poi un accenno all'operosità scientifica ed uno all'apoftegmatica e conclude, proprio come se si trattasse di un'altra persona: Talete, filosofo fisico, sotto Dario predisse un'eclissi di sole. E prima, dicendo della età di nascita, ci dice che Talete è già indicato da Flegonte nella 6^a ol. = 752-749! Il Diels suppone una confusione con Taleta che potrebbe allora identificarsi con il Talete più antico. Anche qui adunque le notizie sono doppie e facilmente separabili, tal che sembra quasi che Suida sappia che i Talete sono due.

Uno scolio alla *Repubblica* di Platone 600 A, non dice nulla che non sappiamo già a questo proposito: tratta del Talete fenicio, salvo che gli attribuisce il « conosci te stesso » che io ritengo sia dell'altro. Anzi forse a questo detto che con il « nulla di troppo » forma le basi fondamentali della morale ellenica,

si deve la fama smisurata del leggendario savio, tal che a dir Talete ogni Greco doveva pensar subito solo al celeberrimo motto.

In un frammento dei *Giambi* di Callimaco, si nota una tarda mescolanza poetica di tutti gli elementi detti sin qui, più qualche altro che accentua il carattere leggendario, anche per l'introduzione di elementi mistici. Di Talete qui si parla a drittura come di un eroe nazionale, propulsore di molti fra gli spiriti essenziali dell'anima greca. Il frammento risale a tempi in cui la leggenda del Talete unico si era compiutamente formata.

In un brano Erodoto narra di un saggio consiglio politico dato da Talete agli Joni dell'Asia Minore, in un altro racconta l'aneddoto dell'eclissi, di cui questa è la fonte più antica. E' da notare in questi brani che Erodoto, storico esatissimo e per giunta jonico, parla di Talete come di un personaggio storico, lo dice sicuramente di stirpe fenicia, lo nomina come persona non universalmente nota (*Θαλίῳ ἀνδρὶ Μιλήσιῳ*) come un individuo, un personaggio di Mileto di nome Talete e di origine fenicia, senza dir che fosse anche un dei sette savi, un moralista, una figura già eminente nella storia del pensiero greco. Il Diels fa seguir queste citazioni da altre (Clemente Alessandro, Taziano, Eusebio ed altri) relative alla cronologia dell'eclissi: fra queste quella di Taziano è importante per il nostro assunto poichè reca la strana affermazione che Talete è il più antico dei sette savi, vissuto circa la 50^a ol. = 580-577: tutto dipende dall'elenco dei sette savi cui Taziano si riferisce, ma se di esso, come è logico supporre, facevano parte gli altri tre comuni a tutti gli elenchi, Biante, Solone e Pittaco, non è certo Talete il più antico. Può trattarsi dell'elenco dell'arconte Damasio, di cui però non conosciamo i nomi, ma può darsi che ci troviamo di fronte ad una delle solite confusioni fra il Talete che fu dei sette savi il più antico, stando alla cronologia di Flegonte e ad altri dati che vedremo or ora, ed il Talete fisico, vissuto nella 50^a ol.

Ancora Erodoto narra il suggerimento dato da Talete, anche qui nominato come personaggio storico reale, a Creso per il passaggio del fiume Halys.

Tre indicazioni di Eusebio ci parlano di un Talete vissuto:

a) nell' ol. 35^a = 640-37, morto nell' ol. 58^a = 548-5.

b) nell' ol. 35^a 1 = 640 od ol. 35^a 2 = 639 e morto nell' ol. 58^a = 548-5.

c) 123 anni dopo Nebuchadnesar = 589-6.

Quest' ultima notizia deriva da Abulfaragi il quale ne soggiunge un' altra che si unisce con altre due, dell'*Ecloga Parisina* e del *Chronicon Paschale*. Secondo queste tre notizie Talete:

a) fiori 28 anni prima di Nebuchadnesar; se 122 anni dopo = 589-6, 22 anni prima ci conducono ($122 + 22 + 589$) = 738-5 a. C., presso a poco alla data di Flegonte.

b) nell' ol. 10^a = 740 (sotto il Re Ischia, a. 6), Talete Milesio morì a Tenedo e la Sibilla Eritrea divinò tale fatto.

c) nell' ol. 10^a = 739 (sotto il Re Ischia, a. 5), Talete Milesio filosofo morì a Tenedo.

Le due serie d' indicazioni integrano la doppia data che abbiain trovata in Suida: son proprio due tradizioni diverse, anche per un nuovo elemento, quello ciò è della morte, nell' un caso ai giochi, che son certo alcuni fra i giochi più celebri e forse proprio quelli di Olimpia, nell' altro caso a Tenedo ove, che io mi sappia, non avevano luogo giochi famosi. Talete, filosofo, nominato primo dei savi dall' arconte Damasio, era divenuto un nome nella Grecia e per ciò possiamo supporre intervenisse a titolo d' onore ai giochi olimpici; Talete savio non smentisce il suo carattere leggendario perchè nell' accenno alla sua morte interviene l' elemento mitico della Sibilla.

Nel *Teeteto* Platone racconta l' aneddoto della caduta nel fosso parlando solo di un Talete che studiava gli astri e che sarebbe secondo noi il fenicio.

Aristotele nella *Politica* narra dell' incetta dei torchi da olive. Ripetiamo che questo fatto è di carattere affaristico tutto fenicio. Aristotele se n' avvede e sente la contraddizione tra questa speculazione ed il carattere puro che deve avere un savio: per giustificare il Milesio (che per lui è uno solo) escogita un suo arzigogolo affermando anzi tutto il carattere di universalità che ha l' essenza intima del fatto, ed inventando ad esso un' occasione morale nel rimprovero che taluni facevano a Talete della povertà (che è propria del savio classico) e della inettitudine della filosofia a produrre vantaggi. Aristotele mescola dunque

le due personalità ed è forse il primo a far ciò consapevolmente, è colui cui dobbiamo questo (e forse non solo questo) errore durato ventitrè secoli, con un' audace ed abile conciliazione di elementi disparati.

Son poi raccolte sotto il nome di Proclo ed altri, notizie varie, più o meno attendibili, relative al viaggio in Egitto, colorite per lo più con espressioni che sanno di leggenda, ma che si riferiscono tutte al Talete fenicio.

Imerio accenna ad un Talete più antico di Pindaro, di Anacreonte e di Alceo come promotore del convegno dei sette savi a Lesbo.

Nel riparto successivo (*Lehre*) il Diels raccoglie, in ventidue citazioni, tutte le notizie circa le dottrine scientifiche di Talete e le deduzioni filosofiche che gli antichi autori, specie Aristotele, ne traggono. Qui si tratta sempre del Talete più recente, senza nessun accenno al Talete più antico, al savio leggendario, salvo in un brano di Apuleio (*Flor.* 18) il quale da buon romanziere riunisce di nuovo le due personalità, aggiungendo un aneddoto che accenna a relazioni di Talete con Mandrolito di Priene in contrasto con l'aneddoto dei torchi da olive, per il disinteresse di Talete. Vi sono evidenti ricordi della polemica sofistica circa l'insegnamento retribuito, onde tutto il brano, che ha un palese carattere di puro ellenismo, è una ricomposizione letteraria di elementi di diverso valore.

Il riparto successivo su l'apoftegmatica si trova nel capitolo su i Sette Savi e riguarda tutto quanto il Talete savio raccogliendo una quantità di detti attribuiti al Milesio antico e che potrebbero anche essere di uno qualunque degli altri ventuno. Due autori esigono però la nostra attenzione: l'uno è Platone che nel *Protagora* (343 a.) fa una lode stilistica dell'apoftegmatica caratteristica per il suo laconismo, dei sette savi di cui dà l'elenco, composto dei soliti quattro più Cleobulo, Misone e Chilone; Platone dunque conosce qui Talete come savio e non come filosofo, se così possiamo esprimerci, mentre nel *Teeteto* accenna all'aneddoto della caduta nel fosso alludendo al Talete filosofo. Non v'è nulla di esplicito, naturalmente, ma osserviamo soltanto che se ben la diversità degli argomenti giustifichi le due citazioni, esse però son separate, sono in due luoghi distinti.

L'altro luogo ⁽¹⁾ meritevole di attenzione è quello di Plutarco (*de Pyth. orac.* 18) il quale ci dice due volte a poca distanza che Talete scrisse in versi, ponendolo per ultimo di due enumerazioni cronologiche (Orfeo, Esiodo, Parmenide, Senofane, Empedocle, Talete ed Eudosso, Esiodo, Talete) ove il nome del Milesio può esser stato aggiunto dopo; in ogni modo è notevole che Talete sia detto poeta, come abbiám già trovato in Diogene, e che sia collocato in un elenco di accertati poeti filosofi.

La seconda sezione delle citazioni del Diels riporta i supposti frammenti di Talete in cui è da notare il luogo di Simplicio ove si afferma che Talete per il primo espose a gli Elleni l'indagine naturale, (notizia aristotelica) e che differisce da coloro che prima di lui avevano velato tutto. Il Diels richiama a questo proposito tutta la questione circa l'Astrologia Nautica di Foco di Samo, che qui ha poca importanza.

* * *

Esaurita così l'analisi sistematica del materiale di cui disponiamo circa Talete, come personalità unica, possiamo riepilogare le deduzioni in modo da scindere le due personalità.

Moltissimi testi ci parlano di un Talete di Mileto, savio, dei sette. Probabilmente a costui la tradizione attribuiva per madre Cleobuline che può darsi sia la poetessa, figlia di Cleobulo, confermata come tale quando dei due Talete se ne fece uno solo, e ciò per verosimiglianza. Può anche suppersi che ciò sia stato fatto per attribuire una madre ellenica al fenicio Talete, formando così un legame tra l'Ellade e la Fenicia da cui nascesse questo che si voleva considerar come eroe nazionale. Osserviamo che non sempre Diogene ci dà il nome della madre dei filosofi.

Il Talete savio era in vece di pura stirpe ellenica e di antichissimo lignaggio. Il dir che si diede alle dottrine politiche adombra una delle principali funzioni di questi savi che erano legislatori, oltre che moralisti, funzione che rimase anche in tempi più tardi speciale ai filosofi, p. es. a Protagora per Turio. A questo Talete può anche riferirsi l'aneddoto del tripode, non

(1) Ho integrato la raccolta del Diels con quella del Mullach, I, 203-236 che naturalmente riguarda solo i sette savi ed i loro apoftegmi.

che la notizia della morte a novant'anni, poichè quella che lo fa vivere sino a settantotto è suffragata anche da altre fonti per l'altro Talete. Dell'esistenza di questo primo Talete leggendario ci dà affermazione esplicita Diogene nell'elenco degli omonimi. Dicearco afferma che i sette savi non erano filosofi, là dove Aristotele pone Talete come primo filosofo. Quattro indicazioni cronologiche compresa quella di Flegonte danno come data o del fiorire o della morte il 740, e questo Talete sarebbe morto a Tenedo. A lui si attribuisce la convocazione dell'assemblea dei sette savi ed il famoso « *conosci te stesso* » che certo è più antico del VI secolo.

Il Talete fenicio appartenne a famiglia emigrata a Mileto. Predisse l'eclissi del 585 e nel 582 fu onorato dall'arconte Damasio. Si diede alle ricerche scientifiche, fu in relazione con i sovrani d'Oriente e di tal sua intimità si servì per dar buoni consigli politici ai suoi concittadini jonici (come d'altra parte fece poi anche Ecateo) ma pure per acquistarsi meriti presso i sovrani (l'eclissi, il passaggio dello Halys etc.). A lui si riferiscono gli aneddoti della caduta nel fosso, della speculazione su le olive, il viaggio in Egitto, le opere in versi. E' il Talete astronomo, geometra, matematico, fisico di cui ci parla la dossografia filosofica e che morì, probabilmente a 78 anni, ai giochi, oppresso dal caldo e dalla folla, che s'addensava forse in torno a lui per ammirare il grande scienziato, il sofo per eccellenza. Anche l'epigramma di Diogene dice che il Talete morto allo Stadio era l'astronomo.

Cronologicamente, i testi posson disporsi così: Erodoto, Platone, Aristotele, e poi tutti gli altri. Ora Erodoto non ci dice che il Talete di cui ci parla per il consiglio dato a gli Joni, per l'eclissi e per il passaggio dello Halys, sia uno dei sette savi, ma solo che è un Milesio di origine fenicia: come mai Erodoto che pur conosceva il famoso « *conosci te stesso* » e che era a giorno di tutte le glorie della Jonia, non richiama in nessun modo la nostra attenzione su questo personaggio? Talete è per lui uno qualunque, d'importanza poco più che aneddótica, ma anche il metodo storico erodoteo, rigorosamente applicato, ci farebbe attendere, allor che si nomina un uomo che dopo Aristotele ha assunto a dirittura l'importanza di un mito e di un eroe nazio-

nale, una parola che ci avvertisse esser stato costui qualcuno di più notevole di un qual siasi ἀνδρὸς Μιλήσιου.

I brani di Platone riportati dal Diels su Talete sono due. Il primo del Protagora, quando Platone conosceva solo il savio dei sette, per elogiare il suo laconismo, il secondo assai più tardi, nel Teeteto. Ora non solo quanto a Protagora, Platone quando scrisse il Teeteto, e ciò è assai più tardi che non quando scrisse il Protagora, sapeva molte cose di più. Nel Teeteto l' accenno all' aneddoto della caduta nel fosso sembra incidentale, e pure esso dà luogo ad una delle più belle ed alate pagine della letteratura filosofica del mondo, quella sul filosofo che traversa la città esposto allo scherno degli sciocchi. Sarebbe assai attraente studiare a questo proposito come sorse e si sviluppò il discredito ed il ridicolo su i filosofi. Talete era già dunque una personalità importante nella memoria dei Greci: non è improbabile che fra il Protagora ed il Teeteto, Platone avesse sentito parlar delle dottrine di Ippone che si pensò avesse ripreso quelle di Talete rammodernandole e dando nuovo lustro al Milesio.

Ma oltre che nei due luoghi citati dal Diels, Platone parla altre tre volte di Talete. Una volta in principio dell' Ippia maggiore, (281 c) dicendo: « D' altra parte, o Ippia, per qual causa, quegli antichi i cui grandi nomi son celebrati per la sapienza, Pittaco, Biante e quelli vissuti in torno al Milesio Talete ed ancora i più recenti sino ad Anassagora, tutti o la più gran parte di essi sembra si sian tenuti lontani dagli affari politici? ». Qui osserviamo anzi tutto che Platone mette insieme savi e filosofi, da Pittaco ad Anassagora; di più, a quanto ne sappiamo, può notarsi che se mai la maggioranza di tutti costoro si occupò di affari politici, e non la minoranza, come Platone afferma. Ma perchè poi la citazione del nome di Talete è indiretta? Dice: καὶ τῶν ἀμφὶ τὸν Μιλήσιον Θαλῆν; perchè? E' una allusione temporale e storica, o vero un accenno ai discepoli, od anche un ricordo del presunto convegno dei sette savi? Certo si è che qui si tratta di tre periodi, il primo dei savi tradizionali, Biante e Pittaco, il secondo dei sapienti, *in torno a Talete*, onde potrebbe dedursi che qui si accenni al secondo Talete, ed il terzo dei filosofi, *i più recenti sino ad Anassagora*. Se l' Ippia maggiore potesse essere attribuito con sicurezza a Platone, sarebbe notevole questo rudimento di classificazione storica.

Un altro luogo platonico circa Talete è nella *Repubblica* (600 a) ove dice: « Ma in vero, come opere proprie dell'uomo sapiente, quali e quante provvidenze ed invenzioni per le arti e per le altre attività pratiche si raccontano (λέγονται) di lui (Omero) come se ne raccontano di Talete di Mileto o di Anacarsi lo Scita? ». Qui in tanto osserviamo che Anacarsi, amico di Solone, fu contemporaneo del Talete nato nel 640 a. C. e che è nominato dopo, come posteriore a Talete del quale però si fa menzione per l'attività scientifica, così che sarebbe proprio del fenicio che Platone vuol parlare. Ma è da notarsi che Platone sembra dubitare che Talete avesse fatto quelle scoperte, come se gli sembrasse incompatibile con l'attività di un dei sette savi, quella dello scienziato.

Il terzo luogo platonico ove Talete è nominato è nelle *Epistole* (II, 311 a) a proposito della sua intimità con Periandro, e prescindendo dalla questione di autenticità, il passo non è di alcun interesse. Ora dunque, mentre in Erodoto che pur conosce altri dei sette savi e che ce ne parla come di personaggi storici, Talete è nominato tre volte ma non mai come sofo, sì bene come uomo dotato di spirito eminentemente pratico, in Platone abbiamo già una confusione o per lo meno una personalità di Talete più complessa, ciò che ci fa pensare che al tempo di Platone la fusione si fosse già operata, la leggenda fosse già formata, quale per esempio assai più tardi ci risulta in un verso dei *Silli* di Timone di Fliunte riportato da Diogene Laerzio nella vita di Talete, che dice: « Quale fra i sette savi astronomo sapiente fu Talete ».

E veniamo ad Aristotele. E' certo lo Stagirita il primo autore della confusione tra i due, perchè in Platone le testimonianze, come abbiám veduto, sono ancora divise. Il Diels cita solo cinque volte Aristotele a proposito di Talete, mentre dall'indice del Bonitz le citazioni aristoteliche sono quattordici. Ora sembra che Aristotele voglia accordar le notizie fra di loro perchè quando nella *Politica* riporta l'aneddoto dei torchi da olive, lo attribuisce ad un Talete che era povero come di prammatica un dei sette savi. Notiamo che non dice mai che Talete sia stato dei sette savi.

A Talete dunque Aristotele fa l'onore altissimo e secondo me immeritato di attribuire l'inizio della filosofia. Convien qui

osservar prima di tutto una caratteristica differenziale ben netta e precisa tra il modo di garantir le opinioni filosofiche o scientifiche nel tempo antico e nel nostro. Oggi noi siam soliti per lo più a dare tanto maggior peso ad una dottrina quanto più essa è nuova, innovatrice, inopinata, distruttiva delle precedenti, le quali assumono al suo apparire un puro valore storico di erudizione. Nel tempo antico avveniva il contrario ed una dottrina era tanto migliore quanto più remotamente nei secoli se ne trovavano origini, germi, addentellati. A tale concezione viva della storia si deve la dottrina delle anticipazioni che ha tanta importanza in tutto lo sviluppo del Cristianesimo. Per gli antichi la storia era vita, era viva, era costantemente ragguagliata al presente; per noi essa dovrebbe essere cristallizzata nell'obiettività e non si vuole abbia nessun influsso su la realtà che ci circonda.

Platone sente la storia ma crea indipendentemente da essa: la dottrina delle idee non ha bisogno di anticipazioni storiche e forse solo tardi, nella involuzione senile che lo accostò al Pitagorismo egli avvertì confusamente la necessità di riconnettersi anche al passato. Aristotele in vece, costruita in gran parte la sua dottrina, quando è per accingersi all'opera fondamentale, la *Metafisica*, sente il bisogno di trovar gli antenati del suo pensiero. Egli deve abbattere la dottrina delle idee di Platone, deve toglier di mezzo queste idee preesistenti in un altro mondo, le quali in realtà aboliscono la storia ed allora trova l'analogia di giustificazioni della sua genesi dello spirito nella storia del pensiero e crea la storia della filosofia, nel primo libro della *metafisica*, che è l'*Iliade* della nostra disciplina.

Ma Aristotele è troppo filosofo per esporre una storia della filosofia obiettiva e puramente cronologica e compiuta. No, egli non vuol scrivere la storia della filosofia ma la storia della *sua* filosofia, vuol descrivere il processo storico da cui deriva la *sua* dottrina della sensazione ed il *suo* idealismo, vuol trovar le anticipazioni cronologiche in un certo senso coincidenti con quelle logiche, del *suo* sistema. Ed allora incomincia con alterare la figura di Talete, estraendo da quel che ha sotto mano di lui quanto gli serve a farne l'antenato più antico del proprio pensiero.

Aristotele parla dunque di Talete quattordici volte, di cui sette per il principio dell'acqua, tre per la concezione della di-

vinità che è in tutte le cose, una in un frammento per un dei soliti accostamenti analogici, ed infine altre tre volte, di cui una per l'aneddoto dei torchi da olive. Le altre due citazioni che son fra quelle che il Diels non riporta, sono assai importanti perchè l'una, nell' *Etica Nicomachea* (1141 b 4) contraddice in un certo senso a quella dei torchi da olive, affermando che uomini come Anassagora e Talete son considerati come saggi ma non come prudenti perchè sembrano ignorare ciò che è utile e non cercare i beni umani, essendo essi disinteressati. In vece Talete aveva, secondo lo Stagirita nella *Politica*, voluto dimostrare che i savi, se bene disinteressati, sanno però guadagnare il denaro; dunque non sarebbe vero che essi ignorino ciò che è utile. Osservo ancora che Aristotele non nomina mai i sette savi se ben citi parecchi di essi.

L'altra citazione pone Talete come amico e sodale di Onomacrito e come maestro di Licurgo e di Zaleuco, quest'ultimo a sua volta maestro di Caronda, ma Aristotele stesso avverte qui che a tale opinione che egli riporta da altri, ripugna la cronologia. (*Polit.* 1274 a 20). In fatti se Talete era amico di Onomacrito nato tanti anni dopo di lui non poteva esser maestro di Licurgo che visse presso a poco tra il X ed il IX secolo a. C., salvo che non si tratti del Licurgo avversario di Pisistrato (di cui Herod. I, 59). Poco prima Aristotele ha parlato di Creta e di un soggiorno ivi di Onomacrito; dopo, senza alcun nesso, cita Talete, ma non *Θαλῆς* sì bene *Θαλήτης* e sì come Cretese era Taleta, il primo poeta corale, così qui si accennerebbe a costui, cui il Diels ha già pensato, come abbiám visto, a proposito del brano di Suida. Osservo che le discrepanze cronologiche cui ho accennato più volte (Flegonte, Abulfaragi, *Ecloga Parisina*, *Chronicon Paschale*) son tutte utilizzate nella Storia letteraria per questo Taleta, attribuzione che è giustificata ma non del tutto, in questo passo, se pur Talete savio e Taleta non son la stessa persona.

Ma tornando alla vicenda generale di questo primo fiorire di filosofia, debbo qui affermare che è mio fermo convincimento che da Esiodo, per lo meno sino ad Empedocle, i così detti Presocratici non siano stati che poeti cosmogoni e teologi. Non è possibile pensare al sorgere della filosofia dal cervello di Talete, già tutta armata come Athena dal cervello di Zeus. Il periodo

delle cosmogonie e delle teogonie si prolunga secondo me ben più in qua che al VI secolo, in cui si vorrebbe porre l'origine della filosofia, la quale in vece si trovò più tardi quasi bell'e formata, senza che i suoi autori se n'avvedessero. Non altrimenti, molti secoli dopo « l'uman pensiero cominciava già ad « irrompere nel sacrario della teologia e della scolastica dietro « la scienza e la libertà, a quel modo onde un de' contemporanei « antisegnani di quelle, Raimondo Lullo, aveva, essendo ancora « cavaliere, seguito galoppando a cavallo la dama dei suoi pensieri entro la chiesa di Maiorca » (1).

Da Esiodo, forse sino ad Empedocle quella che possiamo chiamare filosofia è essenzialmente poesia religiosa, critica teologica. Per ventitrè secoli dopo Aristotele si affermò *in verba magistri* che la filosofia incominciava con Talete: io credo che a mala pena si possa farla incominciare con Melisso. L'equivoco aristotelico ha spezzato l'unità del periodo che in vece sino all'apparizione della filosofia come disciplina indipendente, è essenzialmente teologico. Ho detto Melisso tanto per fare un nome ma in verità il passaggio dal periodo teologico a quello filosofico è così insensibile che non c'è una data od un nome che lo segnino, chè anzi può dirsi con Dante *che non è nero ancora e il bianco muore*.

In altro luogo tenterò la riprova di questa affermazione per mezzo della critica delle fonti, da dividere in pre- e postaristoteliche. Qui mi preme porre in essere che la filosofia greca non incomincia con Talete ma in un senso è cominciata con il primo uomo pensante, in altro ha avuto inizio assai più tardi. Il problema da risolvere è in vece principalmente il problema religioso, e durante lo sviluppo di questa critica si vien formando inconsapevolmente il nuovo pensiero. Tutto ciò, ripeto, spero di svolgere e dimostrare altrove: qui mi arresto alla considerazione della figura di Talete e del suo mito.

Ora ad Aristotele, per dimostrar la coincidenza del processo logico con quello cronologico della sua propria filosofia, in contrasto con quella di Platone, i teologi non servivano, come non servivano i sette savi. Se mai costoro avrebbero potuto far comodo a Platone, se la sua dottrina avesse avuto bisogno di una

(1) CARDUCCI, *Opp.* I, 104.

giustificazione storica, secondo la concezione di un sistema quale poteva aversi nel IV secolo. Aristotele seppe in vece scegliere abilmente i suoi antenati spirituali ed i testi. Da opere, poemi, sistemi teologici, trasse quel che gli serviva e che poteva già essere stato intraveduto p. es. da Ippone di cui diremo fra breve, quanto a Talete, come elemento materiale utile ad una concezione nuova o rinnovata. Aristotele scelse tra la letteratura di una teologia or mai sul decadere le ipotesi di un teologo che non si limitava a porre Oceano e Teti come origine del cosmo (ed egli stesso l'aveva osservato) ma che non nominava più l'elemento con il suo nome mitologico. D'altra parte quella teologia era tramontata ed in vece era viva questa fisica. Aristotele aveva bisogno di un iniziatore, di un *terminus a quo* personale ed illustre. Talete non era sol tanto il primo che, secondo lo Stagirita, avesse ridotto tutto all'uno, (forse come dice esplicitamente Simplicio altri prima del Milesio poteva aver intraveduto qualche cosa di simile) ⁽¹⁾ ma era anche il matematico, il geometra, il predictor dell'eclissi, l'uomo politico, il viaggiatore in Egitto e altrove, era dunque una personalità degna di dar principio alla filosofia ed alla filosofia di Aristotele. Il poemetto teologico di duecento versi era forse dimenticato, ma Aristotele sapeva che in esso v'era questa riduzione all'uno acqua e questo era essenziale per lui.

La grande autorità di Aristotele fece il resto. Si creò la scuola jonica, e poi la eleatica, e poi la pitagorica, immaginandole come un Peripato od un'Academia, mentre questa unità c'era stata solo per i Pitagorici e non per ragioni filosofiche ma per ragioni probabilmente politiche. La figura di Talete grandeggiò perchè Aristotele ne aveva fatto il fondatore della filosofia ed allora questo fenicio che riacquistava nuova gloria si identificò con l'altro Milesio leggendario, del suo stesso nome, e le due figure ne formarono una sola. E come a gli eroi naturalistici della religione e della mitologia primitiva s'eran venuti a sovrapporre gli eroi evemeristici, fondatori delle grandi dinastie dei sovrani, così in un tempo di più evoluta e razionalistica civiltà la Grecia formò antropomorficamente i suoi eroi intellettuali, i suoi miti civili ed a Cadmo inventore dell'alfabeto, a Prometeo

(1) Teofrasto fr. 1 (Simplicio in phys. 6 a) DIELS *Dox.*

donator del fuoco, a Dedalo scopritor delle arti, aggiunse per ultimo Talete, fondatore della filosofia. Forse il Fenicio aveva assunto il nome di Talete che era glorioso a Mileto, così come oggi nelle città si dà ancora frequentemente il nome di un santo protettore o di qualche illustre concittadino del tempo più antico. Il nome, glorioso per due uomini che l'avevan portato, l'uno il savio del secolo VIII, l'altro il sapiente del VI, raccolse le due eredità ed il mito divenne realtà storica: a tutt'oggi la sua religione è ancor viva perchè non v'è libro di storia generale della filosofia europea che non prenda le mosse da Talete.

L'amor proprio nazionale aiutò la fusione. L'epoca ellenistica ricapitolava le glorie della stirpe e forse parve che il savio, Milesio di antico lignaggio, ellenizzasse più persuasivamente il sapiente, Milesio di stirpe fenicia ed immigrata. Un dei sette savi non poteva essere l'iniziatore della filosofia e specialmente della filosofia di Aristotele, tanto è vero che Dicearco ripudia i sette savi dal novero dei filosofi. Parve più lusinghiero e più razionale che l'uomo che Aristotele *ipse dixit* fondatore della filosofia raccogliesse in sè queste varie attitudini e qualità. La sua teologia non serviva più ed era, come quella dei successori, un ramo secco, ma la sua fisica era viva. Egli però era stato realmente un teologo e della sua teologia non ci mancano accenni preziosi ed a bastanza numerosi. D'altra parte a pena di uno dei Presocratici abbiamo materiale di dossografia e di frammenti più abbondante, accertiamo subito che una gran quantità di testi si riferisce al problema religioso. Fin che questo divenne sempre meno attuale, i pensatori antichi, specie per l'influsso di Aristotele, non si cercarono che per la loro fisica, ma quando, con il Cristianesimo, il problema religioso tornò al primo piano dell'attenzione universale, i testi originali o non esistevano più o non erano a portata di mano ed allora si fecero solo deduzioni o, come per gli Orfici ed i Pitagorici, falsificazioni.

Il problema religioso, d'altro canto, era già meno interessante quando pensavano e scrivevano questi teologi. Io credo che a galvanizzarlo sia intervenuto uno stimolo politico che trovava il suo sfogo in un grande fatto spirituale; intendo dire la rivoluzione dei fautori degl'imperi orientali contro i governi nazionali della Jonia ed il propagarsi delle nuove religioni mistiche. In fatti le democrazie della Jonia o per corruzione o per paura

avevano rovesciato i governi aristocratici, ed allora gli appartenenti ai partiti sconfitti dovettero esulare. Anassimandro, Anassimene, Pitagora, Senofane, Eraclito, son esuli politici ed insieme critici acerbi del concetto tradizionale della divinità. Sembra che essi pensino non poter esser degni di reverenza quegli Dei che non avevan saputo ispirare e difendere l'indipendenza della patria, e che d'altra parte erano già vicini al loro crepuscolo per effetto di una critica precedente, vivace e operosa. Intaccato il concetto corrente della divinità, questo doveva sgretolarsi rapidamente, anche perchè lo stimolo politico era ardente ed appassionato.

Oltre di che una nuova religione si presentava non più solo alla fantasia od all'intelletto ma al sentimento dei Greci, quella dei misteri, religione democratica perchè attribuiva a ciascun mortale un'anima immortale, quale nelle religioni ufficiali sembrava attribuita solo a gli eroi ed ai loro discendenti, ma anche religione aristocratica perchè costituiva gerarchie spirituali logiche, sicure, fondate su l'intimo valore della fede, non soggette per ciò alle fluttuazioni delle contingenze. Di più la nuova religione recava con sè anche una rudimentale dottrina dei premi e delle pene nella vita oltremondana, ciò che sodisfaceva il desiderio di giustizia di tutti questi pensatori aristocratici che la politica dei loro concittadini aveva così profondamente delusi. Si comprende facilmente come, tenendo presenti queste considerazioni, tutti i pensatori e poeti politici di questa età sian più o meno compromessi nel nuovo misticismo.

I posteri non sentirono più questo problema e non si curarono di raccoglierne i documenti più antichi. Da esso e dalle deformazioni e deviazioni delle sue soluzioni era sorta la fisica, si era sviluppata la filosofia, ed i posteri, specialmente per l'influsso di Aristotele, non tennero viva la memoria dei Presocratici se non per la loro fisica e la loro filosofia, così come oggi la più gran parte dei problemi che diedero vita alla Scolastica non ha per noi nella migliore ipotesi che un'importanza di erudizione. I posteri, a cominciare da Aristotele, citarono per ciò dai Presocratici solo ciò che faceva loro comodo e che serviva alla esposizione ed alla polemica filosofiche dei tempi successivi, tutti polarizzati da nuove attività spirituali, e per ciò alterarono e

falsificarono i loro antenati creandone di nuovi a loro immagine e somiglianza, trascurando quello che sarebbe stato necessario per una ricostruzione storica integrale ⁽¹⁾.

E' anche da notarsi che per quasi tutti i Presocratici poeti abbiamo sempre uno o più testi che ci dicono come gli antichi critici abbian fatto poca stima del loro valore come poeti. E ciò si comprende e si giustifica quando si pensi che con il sorgere ed il fiorire della lirica e della tragedia, generi più moderni e complessi, la poesia epica e religiosa andarono giù di moda, non soddisfacendo più a nessun bisogno contemporaneo e non corrispondendo più all'evoluzione dello spirito greco. Se gli autori stessi non sapevano ancora quali erano le novità vere contenute nella loro poesia, quelle che poi dovevano riconnettersi con l'avvenire ed esser da questo riprese come elementi formatori essenziali, a maggior ragione i critici contemporanei ed immediatamente successivi non potevano comprendere il vero valore di questa poesia, di là dall'anacronismo estetico che essa rappresentava.

In vece grande dovette esser l'importanza di questi pensatori per le scoperte astronomiche, matematiche, tecniche, le quali non si trovano mai in nessuna relazione logica e sistematica con le dottrine ilozoistiche loro attribuite. Probabilmente furon poi determinati come autori di molte altre scoperte che in vece essi non potevano aver fatte e che erano frutto della dottrina posteriore, ma che nella necessità di costituire genealogie antiche di conoscenze erano state riportate a tempi antichi. Di queste attribuzioni e dell'implicito sospetto che non fossero vere, ci dà testimonianza Platone nel citato luogo del decimo della *Repubblica*.

Quanto ad Ippone, filosofo fisico vissuto su la metà del

(1) Simplicio rimprovera a Teofrasto il suo criterio di scelta per far dire ad Anassimandro quello che gli fa comodo (2 A 9 a). Un esempio notevole di retrocessione di una dottrina posteriore progredita ad un accenno vago presocratico è citato dal Tannery (l. c., pag. 87). La poca fede che può darsi ai testi recenti ha una prova in tutta l'opera di Sesto Empirico che di tutti vuol far degli scettici, p. es. Senofane. Come i dossografi si rifacciano per citare, quasi sempre, dalla seconda mano di Aristotele si vede in Simplicio (11 A 47).

quinto secolo ⁽¹⁾, osserviamo che Aristotele nel primo libro della *Metafisica* (984 a 3) ne parla subito dopo Talete, dicendo così: « Quanto ad Ippone nessuno stimerebbe di parlarne (Θείναι dopo queste cose (le opinioni di Talete) per la semplicità del suo intelletto ». Con tutto ciò lo nomina dopo Talete e ciò ha la sua importanza quando si pensi che Ippone poneva acqua e fuoco come elementi fondamentali dell' universo. Potremmo aver qui una prova della costituzione volontaria della genealogia filosofica aristotelica. Osserviamo altresì, in relazione alla nostra ipotesi sul carattere critico religioso di tutto il pensiero presocratico, che molti testi raccolti dal Diels su Ippone dicono esser egli stato ateo. Ma la relazione di Ippone con Talete è posta solo in fonti post-aristoteliche, anzi, salvo i comici contemporanei che del resto non parlano di ciò, nessuna fonte su Ippone è anteriore ad Aristotele. Il Gomperz opina che Ippone anzi che un ritardatario seguace delle teorie di Talete, debba essere inquadrato nel movimento eclettico del suo tempo per aver voluto porre d' accordo le teorie di Talete con quelle di Parmenide.

Nulla ci prova che la teoria di Ippone contenesse una elaborazione di quella di Talete, o non più tosto di qualche fisico assai più recente, poichè taluni caratteri di questa teoria risentono proprio di un periodo di fervore d' indagine naturalistica e fisica e non filosofica. In ogni modo possiamo anche ammettere che un principio di dialettica, nel senso ellenico della parola, quale fu svolto dai più tardi Eleati, avesse fatto sentire la necessità di ricapitolare qualche dottrina precedente ed iniziato così quella adulterazione che con intento chiaramente storico-critico, Aristotele compì con il primo libro della *Metafisica*. Merito d' Ippone sarebbe però quello di aver posto in valore l' ipotesi che poteva dedursi dal poema del fenicio.

Per concludere, noi riteniamo che la figura di Talete debba sdoppiarsi in due distinte personalità, un Talete ellenico del secolo VIII ed un Talete fenicio del VII-VI, perchè i testi ci danno materiali per identificare ben chiaramente i due pensatori, senza che le obiezioni che posson farsi a questa nostra tesi pronuncian-

(1) Ippone è preso di mira nella commedia *Gli onniveggenti* di Cratino. Ora Cratino è considerato come vecchio nella parabasi dei *Cavalieri* di Aristofane che è del 424. Anche il Diels (p. 288, 28 n.) ritiene Ippone e Cratino contemporanei.

do i nomi di Taleta ⁽¹⁾ e di Ippone scuotano fundamentalmente i nostri argomenti. E ci sembra che le conseguenze che derivano da questo sdoppiamento siano, come abbiamo accennato, a bastanza importanti per far accogliere la nostra dimostrazione.

(1923)

(1) Platone (*Prot.* 342) loda il laconismo, anzi il lacedemonismo dei sette savi avendo accennato ai Cretesi, e fra i sette nomina Talete Milesio. Aristotele parla di Creta (*Polit.* 1274 a 20) e del soggiorno di Onomacrito, nominando anch'egli *Taletes*. Questi accostamenti posson dar luogo a varie ipotesi circa il primo Talete, l' Ellenico, e Taleta.

III

L' AURORA DELLA FILOSOFIA

I primi filosofi di cui possediamo delle vere e proprie opere sono Platone ed Aristotele. Prima di loro, per quelli che si chiamano i Presocratici, ed anche per molto tempo dopo, per gli Stoici o per gli Epicurei, non abbiamo che una letteratura di frammenti. Dei Presocratici, Platone ed Aristotele fanno un uso molto diverso. Il primo polemizza, come per accentuare il suo distacco dal loro naturalismo e da quell' empirismo che contraddice al rigore concettualistico della predicazione socratica da cui egli discende, pur approfittando di molti degli elementi già elaborati da tali predecessori. L' altro invece a volte accetta a volte non accetta le concezioni dei pensatori anteriori, ma riconosce ad esse un valore razionale che le inquadra in una specie di sistemazione genealogica. Mentre dunque Aristotele attribuisce alla storia un' importanza notevole anche se personale, Platone è antistorico e, come dice Eusebio, riconduce tutte le filosofie ad una unità, o, come diremmo noi, tutte le riporta su di un primo piano.

Non ostante tale diversità, l' uno e l' altro sono divoratori del passato. Nessun dei due pensa ad un' esposizione ordinata del pensiero precedente, tale da servire per ammaestramento di chi voglia conoscere quella vicenda. Non differiscono in ciò dai predecessori, ciascun dei quali pensa per sè e sembra credere d' essere il primo che abbia pensato. Son tutti infatti assai super-

bi e la loro saggezza fanno risalire a dirittura ad origini soprannaturali, come Eraclito che ostenta un supremo disprezzo per la povera umanità, o Parmenide che la sua scienza deriva da una divina rivelazione, od Empedocle che si dà a dirittura per un'esule dalla famiglia delle divinità. Anche in questo atteggiamento di riformatori religiosi è una riprova della tesi che mi propongo qui di dimostrare. Tali d'altra parte dovevano mostrarsi, per rispondere con verosimiglianza a chi chiedesse loro in nome di quale autorità essi si arrogassero il diritto d'interpretar l'universo: gli antichi teologi s'appoggiavano ad una loro adesione alla fede corrente, i sistemisti posteriori a Socrate si giustificavano con i postulati di una razionalità universale. Nè nei teologi, nè nei Presocratici nè nei sistemisti trova dunque posto una qualsiasi esigenza storica.

A ciò si deve la nostra non solo imperfetta ma a dirittura erronea conoscenza di gran parte di questa prima filosofia. Bisogna arrivare all'epoca alessandrina o meglio ancora alla greco-romana per accertare un ripiegamento dello spirito su la storia. Ma la conoscenza storica della filosofia è sino a questo tempo puramente parziale, personale, subiettiva; essa manca assolutamente di obiettività perchè ha solamente carattere utilitario ed anche questo non generale, ma ristretto ad un determinato sfruttamento. Non è espositiva, ma partigiana, non universale, ma selettiva, onde anche se non si creda alla possibilità di una storia obiettiva, manca a quella ogni valore documentario, se non per certi gruppi di notizie, scelti per intenti determinati. Le prime scuole socratiche, come più tardi faranno stoicismo ed epicureismo rispetto ad Eraclito ed a Democrito, si riattaccano a scuole o diciamo meglio a dottrine antesocratiche: i Megarici agli Eleati od i Cirenaici ai Sofisti, non altrimenti dallo stesso Platone che sviluppa la dottrina orfico-pitagorica dell'anima. C'è dunque un'unità che riporta in ogni momento tutto su di uno stesso piano, come se ad ogni pensiero desse un perenne e perennemente evolventesi diritto di cittadinanza mentale, ma tutto ciò non è in funzione di una concezione propriamente storica. Assai più tardi, liste di scolarchi, pari a quelle di magistrati o di vincitori olimpici cominceranno ad accennare ad una storia intesa come processo.

E' stato detto ed effettivamente per certi rispetti è così, che

la prima storia della filosofia che appaia nel pensiero occidentale, è contenuta nel primo libro della *Metafisica* di Aristotele. Sotto un certo aspetto è vero; Aristotele traccia un disegno storico di filosofia, ma si tratta dell'esposizione cronologica dei precedenti della *sua* filosofia, ragguagliati solamente alla sua dottrina delle cause e dei primi principii. La meraviglia stimolò la primitiva ricerca, che si riferì alla causa di ciò che suscitava meraviglia ed Aristotele espone perciò le quattro specie di cause, cioè l'essenza, la sostanza, l'origine del moto o del cambiamento, il motivo od il bene e soggiunge che *la maggior parte* di coloro che per primi filosofarono si fermarono alla seconda specie, cioè alle cause materiali, ammettendo l'esistenza di una o più sostanze da cui ogni altra causa si genera mentre quelle non periscono mai. Continua dicendo che quanto al numero ed alle proprietà di tali sostanze non tutti si trovarono d'accordo e che Talete, l'iniziatore di questo genere di speculazione, credette che tale sostanza fondamentale fosse l'acqua. E prosegue poi su questa via.

Assai spesso altre volte Aristotele, prima d'espore una sua dottrina, ce ne dà gli antecedenti, preziosa miniera di notizie il cui valore è però assai più scientifico che storico. La raccolta di tali notizie e le lacune che essa veniva a presentare, fecero desiderare una esposizione più compiuta e tale compito si assunse il discepolo e successore di Aristotele, Teofrasto, e lo adempì compilando in sedici libri l'opera *Delle opinioni dei fisici* ed in diciotto quella *Dei fisici*. E' ovvio che Teofrasto seguì in tutto e per tutto il maestro, come infatti dimostrano i titoli delle sue enciclopedie. Rari frammenti rimangono di queste opere, i quali però valgono a farci conoscere il metodo teofrasteo di esposizione che era sistematico e non cronologico, accompagnando ciascun sistema con una critica ispirata alle dottrine della sua scuola. Epitomata, tale compilazione fu utilizzata nei *Philosophoumena* attribuiti ad Origene e dopo a sant' Ippolito, e poi, più o meno ampiamente, esattamente e sicuramente, da Eusebio, Diogene Laerzio e vari successivi autori cristiani. Più tardi il lavoro di Teofrasto fu ripreso e proseguito, anche per i tempi posteriori, onde verso la fine dell'epoca alessandrina apparvero i *Placita philosophorum*, altra compilazione semplicemente enumerativa e sfornita di ogni critica. Ulteriori estratti di Teofrasto compi-

rono in seguito l'accademico Clitomaco, l'epicureo Filodemo, ambedue fonti di Cicerone, ma anche armi formidabili in mano agli scettici. I *Placita* furono abbreviati in un'opera attribuita a Plutarco e nel primo libro delle Ecloghe di Stobeo e dopo in autori più tardi, passando poi ai Bizantini ed agli Arabi. Stobeo aveva utilizzato però anche altre compilazioni, ma non si trattava di una tradizione seria. Il principale compilatore fu però scoperto da Ermanno Diels nella sua esemplare opera *Doxographi graeci* del 1879, dalla quale ho tratto tutte le notizie date sin qui, ed identificato in un Aetio, citato da Teodoreto, probabilmente uno stoico, che altri vuole invece epicureo, vissuto ai tempi di Nerone, e perciò nella seconda metà del primo secolo, la cui opera sarebbe la fonte anche dello pseudo Galeno e di Ermia. L'unica fonte primitiva ed originaria della più gran parte dei nostri frammenti presocratici è dunque l'opera perduta di Teofrasto, discepolo e successore di Aristotele.

Ora lo Stagirita non ha voluto darci un'opera storica vera e propria, nel senso che attribuiamo noi a questa parola. Tale opera, se vogliamo conoscere la filosofia presocratica ed il suo sorgere dobbiamo scrivercela da noi. Onde, tenute presenti le considerazioni esposte sin qui, nasce la conseguenza che, per renderci conto del modo in cui sorse la filosofia greca, dobbiamo prescindere da Aristotele. E pure l'autorità di questo pensatore è così imperiosa, che da quando cominciò ad esistere una storia e poi una storia della filosofia, nel senso scientifico e moderno della parola, non si è fatto che ripetere quanto egli aveva detto e porre l'origine della filosofia con Talete, attribuendole un inizio fisico e naturalistico e proseguendo questa vera e propria leggenda, che lo stesso Aristotele, onestamente non autorizzava. Tanto è vero che, proprio trattando delle origini, egli parla di una *più gran parte* di coloro che per primi filosofarono, fra i quali Talete, segno questo che c'era un'altra parte, sia pur minore, che non aveva incominciato così.

Ora riprendendo qui uno spunto a pena toccato in un mio lavoro del 1919 ed un largo accenno da me fatto in una mia comunicazione di molti anni or sono all'Accademia di Padova, su Talete ellenico e Talete fenicio, io credo che l'origine europea e greca del filosofare non sia fisica, non risalga a Talete, ma sia assai più antica e di carattere religioso. Una critica religiosa

diede inizio alla filosofia, per entro la quale un filone naturalistico, quello che è isolato da Aristotele, si sviluppò assai più tardi. La fine del medio evo ellenico è segnata da un fermento generale, sociale, politico, economico, morale, religioso, che porta ad una trasformazione profonda di tutto il mondo greco. Non c'è bisogno di applicar qui aprioristicamente la comtiana *loi des trois états* (onde la fase teologica opera la prima spiegazione per la quale deve passarsi prima d'arrivare alla cognizione positiva) per affermare che il problema centrale di quel momento fu il religioso. Anche la filosofia medioevale ebbe in un certo senso un decorso analogo.

Se infatti, per ipotesi, noi non possedessimo di tutta la Patristica se non scarsi frammenti superstiti di una raccolta fatta nel secolo dell'Aquinate, noi non potremmo farci un'idea del processo e del decorso per il quale la teologia dei primi secoli cristiani nell'elaborazione del dogma si venne lentamente trasformando in filosofia, lentamente separatasi dalla teologia che a sua volta si formò in disciplina a sè. La definizione degli universali risale a Boezio da cui la possiamo ancora riportare allo Stoicismo ed alla distinzione tra il *lecton* e la *foné* di ogni parola, distinzione che il Prantl afferma aver ossificato il *logos* di Platone. Stoico era dunque il nominalismo onde, se non avessimo le opere patristiche, potremmo anche immaginare il tomismo come una continuazione per quanto integrata e complicata e perfezionata, della filosofia antica. Se, per un altro esempio, dell'epoca patristica non ci fossero rimasti che i documenti della scuola gnostica, potremmo fantasticare su chi sa quali derivazioni orientali della filosofia medievale. Esistevano una religione ed una filosofia pagane; apparve la religione cristiana che, intransigente all'inizio, prese poi ad assorbire gli elementi filosofici già elaborati dal paganesimo incorporandoli nella propria dottrina che divenne perciò filosofia, più tardi separandosi dalla teologia. La filosofia cristiana è perciò in un certo senso continuazione, aggiornamento, depurazione della filosofia pagana, in un altro senso creazione nuova e nuovo arricchimento dello spirito umano.

Analogo processo ritengo che in base ad altri elementi e spunti sia stato quello della filosofia greca, la quale però presenta ben altre oscurità. Da Talete la cui *acmé* si può porre all'ingrosso nel 600 avanti Cristo, sino alla morte d'Aristotele nel 322

corrono, circa duecento ottant'anni, lungo i quali si crea tutta una filosofia con un suo perfetto decorso, con le sue precise varietà, con la proposizione e la risoluzione di tutti i problemi. Sarebbe superfluo tesser qui il panegirico della filosofia greca, nei confronti con le altre: occorre invece dir soltanto che tutto il materiale che possediamo per conoscere direttamente e specificamente questo periodo esemplare della storia del pensiero umano consiste in due dei tre volumi dei frammenti dei Presocratici del Diels (poichè il terzo è di indici) e nelle opere di Platone e di Aristotele, e poco altro fra cui può porsi Ippocrate; fra tutti dunque una diecina di volumi della misura di quelli del Diels. Ora tra un pensatore e l'altro corre tale divario e si avverte tale progresso che certo dobbiamo supporre nell'intervallo per noi chiuso, un fervore di pensiero e di polemica che dev'esser stato prodigioso e che a noi sfugge totalmente. Per giungere ad esempio alla polemica su l'essere ed il divenire, molto bisogna aver indagato, riflettuto, classificato e coordinato. Dalle prime intuizioni di Senofane ai *logi* di Zenone corre assai meno di un secolo, ma la corsa è ben più lunga. In questi men che tre secoli vi son per noi delle zone nere entro le quali non possiamo figger lo sguardo e che pure sentiamo furon fervide e feconde di creazioni sorprendenti. Basta pensare alla formazione del linguaggio filosofico che dai primitivi a Platone ed Aristotele ci mostra un miracoloso processo. E' anzi forse un'indagine su la formazione della terminologia filosofica che, come ha luogo per la glottologia quanto al problema delle origini dell'umanità, ci potrebbe consentire di seguir più da vicino quel meraviglioso decorso dalla poesia alla prosa.

Prima di Talete dunque esisteva la filosofia o per lo meno esistevano le premesse necessarie al formarsi di una filosofia, premesse che non erano quelle che noi attribuiamo a Talete. Già nel secolo scorso la appassionata polemica su le origini orientali della filosofia greca aveva spezzato il cerchio chiuso di quel processo e respinto assai più in là il suo inizio. Ma quella polemica era ancor colorita del secolare pregiudizio aristotelico, poichè si cercavano a traverso di essa gli antecedenti fisici di Talete. Il Deussen però nel dettare la storia della filosofia antica, trattò di tutte le vicende del pensiero orientale; il Gomperz, nell'esporre le origini del pensiero greco, si rifece a tutti i precedenti relativi

alla storia universale della cultura; persino il confronto tra le varie edizioni dell'opera del Diels ci può dimostrare che Talete ormai come iniziatore della filosofia è quasi detronizzato. Mentre infatti nella prima edizione che è del 1903 i cosmologi, gli astrologi, gli gnomici erano relegati in una sezione aggiunta, quasi per scrupolo di compiuta informazione, nella quinta edizione, curata dal Kranz, che è del 1934-39, essi son raccolti in principio in tre sezioni che comprendono Orfeo, Museo, Epimenide, Esiodo, Foco, Ferecide, Teagene, Acusilao ed i sette savi, sezione posta alla pari con le successive. Ancora un passo e la tesi che io tento qui di dimostrare, sarà compiutamente provata ed applicata.

Al centro dunque del rivolgimento che conclude il medio evo ellenico sta il problema religioso, quello che diede lo stimolo al sorgere della filosofia. Anche il teatro ebbe origini religiose e non letterarie, ma in breve la letteratura prevalse su l'elemento liturgico; perciò la storia del teatro non fa parte, se non forse talvolta incidentalmente, della storia delle religioni, ma è essenziale nella storia della letteratura. Fenomeno analogo è quello della filosofia che, sorta da una critica religiosa, si è poi sviluppata in forma autonoma. D'altra parte l'evoluzione del sentimento religioso dalla fine del medio evo ellenico alla fine di una Grecia capace di originalità creativa, e la progressiva spiritualizzazione dell'idea di Dio che si accerta in questo periodo, ci rivelano un così potente movimento religioso, specialmente nelle classi colte ed elevate della Grecia, che dobbiam persuaderci essere stato quel problema per gran parte di quei secoli, al centro di ogni speculazione. I primi filosofi son poeti, si servono cioè di un linguaggio che può chiamarsi irrazionale perchè deve indurre una persuasione mistica, ritmica, direi quasi meccanica e seguitano a poetare anche quando già è apparsa la prosa; Eraclito scrive in una sua strana prosa poetica che dovrebbe esercitar la stessa suggestione della poesia. Quando la filosofia si isola e si sviluppa come tale, non avrà più bisogno dello stile poetico e del verso, ma alla sua razionalità rigorosa affiderà ogni sua esterna virtù di persuasione. Parallelamente Platone e Aristotele non si danno, come gli antichi poeti, per detentori di un potere soprannaturale semidivino che giustifichi il loro possesso della verità, ma l'uno adotta ancora la forma del dialogo, quasi per

omaggio al maestro da cui voleva mostrar di dipendere, l'altro scrive in forma assolutamente trattatistica, anche se, come ci tramandano coloro che ne lessero le opere autentiche, in lucidissima prosa.

D'altro canto, non è una scoperta l'accertare tali fatti e fenomeni di critica religiosa, poichè può dirsi che questa sia sempre presente nella vita del mondo antico. Dalla religione omerica a quella aristotelica e da quella dei tempi d'Omero a quella dei tempi di Aristotele si accerta tutto un processo essenzialmente critico. Se fosse vera la storia degli Dei quale i poeti la raccontavano, se e fino a qual punto gli Dei s'interessassero degli uomini, se in fine gli Dei esistessero, furono i problemi strettamente religiosi che i Greci successivamente si proposero. Ma il primo problema era relativo alla critica dei poeti e delle loro teogonie in cui spesso si risentivano concezioni primitive, mostruose od immorali. Nuovi poeti correggono e purificano i miti a traverso etimologie, interpretazioni, rudimenti filosofici, razionalismi, sino a che nel quinto secolo appare a dirittura l'ateismo, poichè l'empietà intaccava la fiducia nell'influsso degli Dei su i fatti umani. Ma tutto ciò è stato studiato, come per esempio da Paul Decharme nella sua dotta opera su la critica delle tradizioni religiose presso i Greci dalle origini sino a Plutarco, come argomento di storia delle religioni o di vicenda della mitologia. Il Decharme accenna ad un legame con la filosofia quando dice che dopo Talete i filosofi si son fissati sul mondo fisico, immaginando che unioni e discordie degli Dei potevano corrispondere a combinazioni e conflitti di elementi nel seno della natura. Ma alcuni ponevano le leggende come nate dall'impressione prodotta su anime semplici dai grandi fenomeni naturali, altri le davano come sovrapposte ad una vera scienza della natura in formazione. I termini invece, secondo me, debbono esser capovolti: un passo di più e si scorgerà che la vera critica è quella operata dalla nascente filosofia, in stretto legame con il generale perfezionarsi dell'umana ragione.

I popoli primitivi nel loro ingenuo antropomorfismo avevano immaginato una divinità maschile ed una femminile. Era logico che queste si accoppiassero e che dessero luogo ad una famiglia. Ciascuna delle persone di questa famiglia rappresentava un elemento della natura. Sviluppatisi il particolarismo politico,

ogni città, ogni Stato volle avere le sue divinità. Conseguenza della guerra vittoriosa era l'appropriazione degli Dei del nemico vinto. Da ciò e dal crescere della famiglia divina, nascevano la moltiplicazione delle divinità e la sovrapposizione delle loro attribuzioni. Accentuandosi l'antropomorfismo, accanto ad una insoddisfazione quanto alla soluzione di elementari problemi fisici, del primitivo naturalismo, gli uomini attribuirono a gli Dei i loro vizi, le loro virtù, le loro passioni. Da ciò il discredito, nei ceti meno facili a cader nella superstizione, della religione corrente. In pari tempo si vien codificando la morale, come ci mostra la gnomica dei sette savi, e si vengon divinizzando ed antropomorfizzando qualità, virtù, facoltà morali, come già troviamo in Esiodo. In base a questi elementi il problema religioso si presenta ormai maturo, almeno due secoli prima di Talete.

Nel sesto secolo Senofane ci appare già un radicale critico religioso. Non son ben chiari i suoi rapporti con Parmenide pur se la tradizione faccia dei due il primo ed il secondo degli Eleati. Forse la dipendenza risiede proprio nella conformità in ambedue di tale critica: Senofane combatte l'antropomorfismo religioso e non si cura di darsi per scienziato. Ormai tutti o quasi son d'accordo nel farne un panteista: non aveva d'altra parte già Talete affermato che tutte le cose son piene di Dei? La critica religiosa si sviluppa poi in modo tale che essa si direbbe abbia esaurito il suo compito, quando gli Atomisti sembra separino a dirittura dal problema naturalistico quello religioso, come se lo abbandonassero al suo destino, e più ancora quando appare a dirittura l'ateismo che si esaspera nei sofisti. Ma qui convien forse tenere anche presenti le interferenze politiche dipendenti dalla rivoluzione ateniese, un'altra prova questa però dell'attualità perenne del problema religioso in questo periodo della vita greca.

Interferenze politiche e forse più che interferenze si accertano del resto in quasi tutti i pensatori. Essi in fondo continuavano il tipo del savio, dei sette savi, moralisti e politici, primitivi filosofi ambulanti. E' notevole infatti come fra questi presocratici vi sia una quantità di esuli politici o fuorusciti. Anassimene da Mileto va esule ad Atene, Pitagora da Samo nella Magna Grecia, Senofane da Colofone ad Elea, Eraclito si apparta fra i boschi intorno ad Efeso, e gli esempi potrebbero continuare. C'è dun-

que in atto in questi inizi della filosofia una critica politica accanto ad una critica religiosa? Noi crediamo che si debba qui parlare di una critica politica *in funzione* di una critica religiosa. Questi antichi filosofi son tutti conservatori e reazionari. La pressione persiana su le coste dell'Asia Minore e su la Jonia e la corruzione asiatica avevan suscitato in molte città numerose insurrezioni, rivolte, rivoluzioni locali, per effetto delle quali erano state detronizzate le oligarchie, aristocrazie, genealogie tradizionalmente dominanti per diritto divino; esse eran composte di discendenti da Dei, semidei, eroi e dopo la loro caduta il governo era passato nelle mani delle democrazie. Se dunque le divinità non avevan saputo proteggere e far vincere i propri discendenti, era ancora possibile credere ad esse? In questi spiriti che in modo così vivace sentivano l'esigenza religiosa ed in modo così ardente la passione politica, la fede tradizionale doveva esser profondamente scossa. Bisognava moralizzare la divinità, purificarla, spiritualizzarla e questo compito fu quello che con la loro critica primitiva si assunsero i primi filosofi, i quali in un certo momento sentirono il bisogno di sottrarre alle screditate divinità anche la rappresentanza degli elementi della natura. Non risiede dunque in un' esigenza razionale naturalistica il sorgere della filosofia ma in una critica religiosa di cui l' elemento naturalistico era un semplice particolare, sviluppatosi autonomamente più tardi come vera e propria filosofia.

E v' è in fine un altro elemento di cui bisogna a questo proposito tener conto, ed è la dottrina dei misteri. Da poco più di un secolo, dall'apparizione cioè dell'*Aglaophamus* del Lobeck nel 1829, il misticismo greco è stato studiato a fondo e determinato come per esempio dal Burnet, quale fondamentale per l'intendimento dell'anima greca sino a tutto il quinto secolo ed, in modi diversi, più in là. Si è anche esagerato, poichè è parso a taluno di dover tutto spiegare per mezzo dei misteri. Ma, senza esclusivismi eccessivi, può sicuramente affermarsi che tutti i presocratici erano più o meno partecipi di quel movimento. Certo Eraclito vi si accostava, certo Empedocle vi rassomigliava, certo l'elegia di Senofane riportata da Ateneo ci fa pensare a certi mistici, certo Pitagora tentò di ellenizzare coordinandole quasi in un sistema, credenze e dottrine non greche alle quali conferì non solo un colorito ma un contenuto assai più universale che

non fossero quelli delle primitive, barbariche mistagogie. Vi sono accenni eraclitei che potrebbero persino farci pensare ad una polemica nel seno stesso del movimento critico religioso. I misteri rappresentavano una soluzione nuova; oltre di che consolavano in una speranza oltremondana la desolazione in cui l'antica fede lasciava l'anima dopo la morte del corpo, quale con infinita tristezza è descritta nella *nèkuia* dell' *Odissea*.

Empedocle e Parmenide, i due grandi antagonisti, sono gli ultimi poeti filosofi e scrissero i loro poemi con intento religioso. Credettero di essere dei riformatori e la posterità li abbassò al grado di fisiologi e di naturalisti, mentre fisiologia e naturalismo, nel senso antico di queste parole, erano nel loro pensiero puri accessori. Noi non possiamo del resto seriamente ritenere che un bel giorno il fenicio Talete guardandosi da torno abbia pensato tutto ad un tratto alla unificazione della natura. Nè pure Aristotele ci credeva, egli che nello stesso primo libro della *Metafisica* ci parla di Esiodo insieme con Parmenide e che ci tratteggia una specie di storia della filosofia per garantire l'universalità razionale della propria e per contraporla con questa garanzia pseudo storica alla dottrina delle idee di Platone, germogliata come autonoma e per ciò quasi arbitraria. Ormai il problema religioso come attualità, come urgenza, come centro della vita spirituale era tramontato; per gli spiriti superiori esso era stato risoluto in senso monoteistico ed i rapporti di Dio con la natura erano stati determinati in tutt' altro modo da quello in cui avevan potuto concepir natura e divinità i primi ingenui filosofi. La filosofia era sempre stata critica religiosa e, per influsso aristotelico, appare a noi tornata alle origini, dopo l'avventura naturalistica, con un Dio aristocratico, riserbato a pochi credenti, concepito cerebralmente, dedotto razionalmente, proposto necessariamente e che sostituiva per sempre l'antico politeismo ed aboliva l'antico naturalismo. Ma l'idea rimaneva, preparando le anime di tutto il genere umano ad accogliere quella che avrebbe a tutte le genti rivelato la divina parola di Cristo.

(1939)

IV

COME NACQUE (FORSE) IL TEATRO

Bella e nobile fatica è quella a cui consacra le sue forze migliori Silvio d'Amico nello scrivere una sua *Storia del teatro drammatico* ⁽¹⁾ di cui è uscito il primo volume relativo alla Grecia, a Roma ed al Medioevo: in altri tre l'autore conta di esaurire l'esposizione della storia universale del teatro compiendo così opera originalissima nella storia della letteratura italiana, in cui nulla di simile era più apparso dopo la compilazione del Napoli Signorelli d'or è un secolo e mezzo. Il volume per stampa, illustrazioni, rilegatura, si presenta in modo veramente onorevole per l'editoria italiana. Vi ha preposto una elegante, dotta, profonda prefazione Renato Simoni il quale, passata in rassegna con un rapido sguardo critico la bibliografia delle altre opere generali su l'argomento, determina i caratteri della presente in relazione al suo autore ed espone poi succintamente una sua veduta su l'origine del teatro, in ispecie di quello greco, fissando nella pietà la forza che fecondò e generò la tragedia, a quella ricollegando anche l'origine del teatro cristiano.

(1) SILVIO D'AMICO, *Storia del teatro drammatico*. Vol. I, parte prima: *Grecia e Roma*; parte seconda: *Medioevo*. Con prefazione di Renato Simoni. Rizzoli e C. editori, Milano-Roma, 1939.

Dell' autor della prefazione come di quello dell' opera può dirsi che sono i più colti ed esperti conoscitori di teatro, nella storia e nella vita, che vivano oggi in Italia. Silvio d'Amico da quando è nato si occupa di teatro e quasi di null'altro, come critico, come insegnante, come studioso. Tutto ciò che è spettacolo lo appassiona, dal presepio alle filodrammatiche, dall'erudizione al giro delle compagnie, dagli autori agli attori, dalla messinscena alla poesia. Come critico è di un'intransigenza gelosa che conosce poche indulgenze, com'è di coloro che molto amano, e che sembra cercar sempre una relativa perfezione. Governa quell'Accademia di arte drammatica che non è più una promessa ma in pochi anni è divenuta una brillante realtà nella nostra vita teatrale e da cui è lecito attendersi un rinnovamento del costume scenico. Dirige in fine la *Rivista italiana del dramma*, un periodico interessante che in tre anni di vita si viene affermando nel mondo degli studiosi e non di teatro solamente. La sua opera non è dunque quella di un improvvisatore, ma è frutto e coronamento di tutta una vita dedicata alla duplicazione scenica della vita che si chiama il teatro. *Cave ab homine unius negotii* diceva l'antico saggio, ma quando il *negotium* è il teatro, lo si può considerar come un mondo intiero e la condanna d'ogni specializzazione contenuta in quel precetto non regge più.

E l'opera è veramente pregevole. Non è di pura divulgazione come sarebbe una raccolta di saggi vivaci, esprimenti vedute personali di uno scrittore elegante, nè è di pura erudizione, con elenchi più o meno ragionati di autori, di date, di opere, con bibliografie soffocanti. S'indirizza in vece al pubblico colto con un metodo che mostra tutti i freni che l'autore si è imposti per non lasciarsi prender la mano dalle consuetudini della critica professionale e che in pari tempo fa sentire una coltura assai più estesa di quanto non appaia. C'è quell'equilibrio, quella misura che son necessari a rendere un libro leggibile a tutti. I sobri esempi, recati nelle traduzioni migliori (per i Greci primo fra tutti Ettore Romagnoli) son scelti con gusto ed illustrati con esperienza di spettatore consumato. Qua e là si desidererebbe qualche integrazione: dopo Euripide, per esempio, nulla si dice delle ulteriori vicende del teatro tragico greco, di cui qualche nome come quello di Cheremone poteva ancora esser citato; nè si accenna a materiali che per i tre maggiori e per tutti i minori tragici si

ricavano dalla letteratura dei frammenti raccolti dal Nauck; ciò che in vece si è fatto per la comedia latina. Si può anche osservare che il giudizio su Euripide risente un poco di una formula che in vano tentò di smentire Enrico Weil nella prefazione alla sua sapiente ed esemplare edizione di sette tragedie di questo autore. Dice in fatti il Weil che troppo a lungo si è affermato essere Eschilo il titano, Sofocle il perfetto, Euripide il decadente: tale giudizio è tutto moderno e dovuto al fatto che di Euripide possediamo quasi il triplo di tragedie, che di ciascuno degli altri due. Gli alessandrini, critici perfetti, avevano scelto fra le trecento circa tragedie dei tre, sette lavori per ciascuno, ed i sette alessandrini son quelli che il Weil ha pubblicato con il suo commento. Egli dice che giudicando i tre autori in base alle sole ventuno tragedie delle scuole, il nostro giudizio li pareggia ponendone in risalto le caratteristiche individuali ed abolendo la scala tradizionale: se di Euripide fossero rimaste solo l'*Ippolito*, la *Medea*, l'*Ecuba*, le due *Ifgenie*, l'*Elettra* e l'*Oreste*, egli sarebbe alla pari con i suoi predecessori. In vece per disgrazia egli piacque più di questi nei tempi posteriori, i quali salvarono oltre i sette altri dodici (o undici) suoi lavori, certo di valore non pari a quello delle tragedie rappresentative e questa diversità, anche se leggera, influi sul giudizio complessivo dell'autore Euripide.

Ma d'Amico non vuol far con il suo libro un lavoro per così dire totalitario: è più facile fare sfoggio di erudizione che di buon gusto, e questo specialmente egli vuol porre a servizio del suo lettore ed invogliarlo a leggere per suo conto ed ammaestrarlo se la sua buona ventura gli dia di assistere ad una riesumazione di taluno di questi capolavori. Più interessante è in vece l'esaminar l'opinione che tanto d'Amico quanto il suo presentatore Simoni esprimono circa l'origine del teatro, problema che da millenni affatica gli storici ed i filosofi della letteratura, a cominciare da Aristotele. Ritene Simoni che non da cori improvvisati si sia svolto il Dittirambo che diede origine alla tragedia; questa nacque dalla pietà e dal terrore espressi nella mimèsi, secondo l'ipotesi aristotelica; accettando solo in parte le teorie del Ridgeway che tutto fa risalire al culto dei morti, il Simoni crede a segreti ed efficaci rapporti dei misteri orfici con la nascita della tragedia. D'Amico afferma l'origine religiosa del

teatro e rifacendosi altresì ai costumi dei popoli primitivi, anche contemporanei a noi, ritiene che « la nascita del genere drammatico avviene con un più o meno lento distacco dell'azione per sè stante dalla commentata narrazione epica ».

I due scrittori mescolano problemi diversi. L'uno è quello che consiste nel sapere quali spiriti alitavano nel teatro greco, al suo sorgere ed al suo primo formarsi, quali elementi di civiltà religiosa si espressero nello spettacolo, quali stimoli sentimentali ispirarono il suo svilupparsi. L'altro è quello della ragione pratica, dell'occasione per così dire meccanica, della spiegazione immediata del fatto teatrale. Il primo problema è filosofico, il secondo è storico. E quanto al primo bisogna osservare che non son solo le signore ad aver le loro mode, ma che anche la filologia, non in vano donna anch'essa, ha le sue. Certe idee, o proposizioni, od ipotesi, o fantasie geniali appaiono di tanto in tanto ad esercitare il loro fascinoso potere di seduzione su le anime ingenuie dei dotti, i quali si gettan su di esse, assumendole come universali e risolvitrici di tutti i problemi. Tale fu ad esempio la *Simbolica* del Creuzer, apparsa tra il 1810 ed il 1812, opera in cui si affermava l'esistenza di una poesia anteriore ai monumenti scritti, proveniente dall'Oriente e contenente alte verità religiose. La *Simbolica* di Creuzer dominò per mezzo secolo e fu applicata a tutto, alla poesia, alla scoltura, all'architettura, poi tramontò. Infatti nel 1829 era apparsa un'opera ancor oggi di grande valore, l'*Aglaophamus* del Lobeck che esponeva classificate tutte le dottrine dei misteri nell'antichità ed allora parve che per mezzo dei misteri si potessero interpretare tutti i fatti rimasti sin qui inesplicabili e di qui anche quelli spiegabili, poesia e religione, filosofia e tragedia. Non molti anni or sono apparve l'opera prima del Ridgeway per il quale non c'era altro che il culto dei morti ed anche qui accadde che la macchia d'olio si estese e tutto il mondo antico parve ispirato dal culto dei morti. La polemica, non ancora sopita, circa le origini orientali della coltura greca, dall'arte alla scienza, dal mito alla filosofia, fu in fine una delle più ampie e profonde. Basta pensare che accettando le derivazioni dall'Oriente della coltura greca si veniva ad aprire il cerchio chiuso della formula storica dell'idealismo che aveva voluto fra Grecia e Romanticismo fermare tutta la vicenda dello spirito umano, con conseguente svalutazione di Roma e

Cattolicismo, latinità e Rinascimento, a traverso una singolare mescolanza di esasperato sentimentalismo e di aritmetico calcolo di precedenza e di originalità.

Di tali passioni s' alimenta la vita dei dotti e pur nei loro eccessi esse son utili, chè lasciano posar sedimenti non perituri di verità. Ora io credo che l'origine del teatro sia non solo religiosa ma sopra tutto, nel senso più ampio della parola, celebrativa. Aristotele, morto a distanza di quasi due secoli dalla nascita di Eschilo, era assai vicino all'origine del teatro e possedeva elementi sicuri per determinarla: nella *Poetica* egli la fa risalire ai cantori, del ditirambo la tragedia, degl' inni fallaci la comedia. E prosegue testualmente (1449 a 13 sgg.) così: « La tragedia a poco a poco si accrebbe per opera di coloro che svilupparono quanto di essa era evidente (ὅσον ἐγγύετο φανερόν αὐτῆς) ed essendosi trasformata per molteplici trasformazioni, si fermò quando ebbe trovato la sua propria natura. Per primo Eschilo introdusse la pluralità degli attori, diminuendo le parti corali ed apprestando come protagonista il discorso (τὸν λόγον πρωταγωνιστὴν παρισκαύασεν) ». Interpretiamo. Il canto ditirambico è lirico corale ed illustra un mito; alcuni poeti accrescono il canto sviluppando quanto era evidente, cioè il dialogo, cioè l'azione, quanto cioè del mito poteva realizzarsi scenicamente, diminuendo la parte raccontata e la celebrativa; così la tragedia trova la sua propria natura, che è dialogo ed azione; ed in fatti Eschilo per primo introduce il secondo attore e dà la parte prevalente al dialogo che sin allora era stato solo l'accessorio. *Quanto era evidente* è la parte dell'argomento che diventava rappresentata e non le tragedie che man mano apparvero. Dopo l'interpretazione tentiamo la ricostruzione. Vediamo un coro ditirambico con il suo corego: è giunta la notizia di un evento importante, una vittoria, la morte di un personaggio eminente, una mutazione politica; un dei coreuti si distacca dagli altri e dà la notizia; il corego gli risponde e fra i due riportano il fatto sul piano mitico, protezione od avversione degli Dei. Da questo primo dialogo, a traverso gli sviluppi del mito e l'espressione dei sentimenti, nasce la tragedia vera e propria che da rudimentale modificazione di un coro, diviene azione.

La tragedia rimase a lungo manifestazione religiosa, anche quando l'elemento religioso non era più essenziale al suo mani-

festarsi, ma l'elemento artistico aveva acquistato la prevalenza. Basta pensare che uno degli argomenti di Eschine contro Demostene, che diede occasione al famoso discorso per la corona, fu che Demostene si era servito per ricostruir le mura, del denaro del *theoricon*, una specie di fondo per il culto destinato agli spettacoli, ma considerato ancora come denaro sacro. D'altra parte a questa prevalenza artistica aveva in principio contribuito il fatto che altre forme liriche esaudivano l'esigenza lirica così che su di esse si riversò la poesia che prima si esprimeva nel diti-rambo, lasciando la tragedia svilupparsi in modo autonomo, al di fuori della lirica primitiva. In vece più a lungo rimase il carattere religioso: tutte le religioni provano il bisogno di esprimersi in una specie di spettacolo che giustifichi le loro manifestazioni collettive, sino alla nostra che nella Messa ha una vera e propria rappresentazione. Dice Oscar Wilde nel *De profundis*: « Non possiamo fare a meno di esser lieti dell'ufficio sublime che ha la Chiesa di rappresentare la tragedia della Passione senza spargimento di sangue: cioè la rappresentazione mistica della scena, con i costumi e persino con i gesti della Passione del suo Signore; ed è sempre per me una fonte di piacere e di commozione il ricordare che l'ultima sopravvivenza del coro greco, altrove già perduta per l'arte, appare ancora nell'accollito che risponde al prete nella Messa ».

L'ipotesi or ora esposta su l'origine della tragedia è anche avvalorata anzi tutto dalla sua perfetta coincidenza con il realismo plastico che è caratteristico di tutta l'arte dei Greci. Tendono essi a far parlare di per sè le cose e per ciò ad esprimerle e descriverle nel modo più preciso e suggestivo, in modo che esse producano l'effetto che l'artefice vuol trarne, ciò in cui consiste l'essenza più vera e profonda di ciò che è classico. Tutta la loro scoltura nella sua meravigliosa vicenda, deve arrivare a quella che si chiama la decadenza per avventurarsi ad esprimere nel marmo o nel bronzo direttamente un sentimento e ci vuole l'umanità romana perchè si sviluppi così prodigiosamente il ritratto. Parimenti la filosofia è per lunghissimo tempo ingenuo realismo prima che i pensatori greci s'avvedano che il problema si è spostato dall'oggetto al soggetto, e lo stesso idealismo platonico è sempre stato denominato un idealismo realistico. Il genere del dialogo, da Platone a Luciano, è una prova della necessità che i

Greci sentivano di questa esteriorizzazione classica e vivente di ogni loro attività spirituale.

Ma v'è un documento ben autorevole che dà la riprova dell'interpretazione ora esposta del famoso brano di Aristotele, e questo è la tragedia *I Persiani* di Eschilo. Forse *Le supplici* son precedenti, ma certo *I Persiani* è la più antica tragedia di cui conosciamo con sicurezza la data, che è il 472. E bene, questa tragedia è di 1075 versi, di cui 465 son detti dal coro dei vecchi e 203 dal nuncio, l'angelo: in tutto 668, rimanendone solo 407 per i tre personaggi, Atossa, l'ombra di Dario e Serse. Racconta essa un fatto contemporaneo e corrisponde precisamente all'ipotesi sopra enunciata: un coro che dialogizza spesso con i personaggi, il nuncio che racconta il fatto principale che non appare ma di cui si vedono ed ascoltano i riflessi nei personaggi; siamo proprio sul limitare di una lirica epica, cantata e commentata da più attori. Più che una tragedia è, come dicemmo, una celebrazione. Quanta distanza, per esempio, dall'*Oreste* di Euripide che è di 64 anni dopo, cioè del 408! Qui c'è azione, libertà creativa, peripezie, violenta critica alla demagogia, persino un episodio comico, ed in fine Apollo, *deus ex machina*. Non c'è racconto, ma quanto non si dice si presume saputo dallo spettatore. Ci troviamo di fronte a teatro vero, fatto di azione, ad una tragedia giunta al culmine di *ciò che di essa fu evidente* del passo aristotelico, mentre nei *Persiani* eravamo ancora presso a poco a quel tentativo di ricostruzione che esponemmo dopo l'interpretazione del su detto passo.

Che poi entro questo schema, che a me sembra incontestabile, debbano porsi i misteri od il culto dei morti o la simbolica od altro, è diverso problema. Tale origine del genere drammatico è intuita dal d'Amico nelle linee che di lui abbiamo riportate più sopra: distacco dell'azione per sè stante dalla commentata narrazione epica. Non credo che ai misteri possa riconoscersi un influxo nell'origine della tragedia ed in genere del teatro: forse a ciò si oppongono anche considerazioni cronologiche. Più tosto essi ebbero qualche importanza, ma riflessa e non determinante in modo spontaneo, in tempi assai posteriori, se è vero che il personaggio di Ippolito nella tragedia di Euripide ci offre una rappresentazione di vita orfica. Qualche traccia poi di misticismo potrebbe trovarsi in taluni frammenti: l'*Antiope* di Euripide di

cui anche in seguito a recenti scoperte nei papiri possediamo un conspicuo numero di versi, ci presenta il contrasto fra i due gemelli figli della protagonista, Zeto ed Anfione, l'uno dedito alla caccia ed alla vita attiva, l'altro poeta e contemplativo; l'argomento fu ripreso in tragedie perdute di Livio Andronico e di Pacuvio.

Interessava dunque anche i Romani, il cui teatro non fu pedissequa imitazione, parafrasi quando non era traduzione, di teatro greco. E' giusta, anzi sacrosanta, la difesa di d'Amico dell'originalità del teatro romano, poichè per troppo tempo la servilità di taluni nostri classicisti non intese che a retrocedere la latinità ad un secondo posto, assai lontano dall'ellenismo. Sappiamo tutti in che cosa la Grecia sopravanza Roma, ma dobbiamo anche sapere in che cosa Roma va innanzi alla Grecia e sopra tutto pensare che la Grecia ha già tanto in questo campo che è proprio superfluo darle ancora qualche cosa di quel che ha Roma. V'è per esempio un'antologia di traduzioni italiane di poesia greca in cui con disinvoltura è posto anche Plauto, il che vuol dire far della letteratura romana, anche se con l'appoggio di cabale filologiche, una semplice copia degenerata della greca. E' per ciò veramente da lodarsi il d'Amico che alla trattazione del teatro romano, tragico e comico, ha dato ampio sviluppo mettendo bene in evidenza l'origine indigena, assolutamente originale del teatro comico latino, Fescennino, Saturi, Atellani, Mimi. Credo che a questo proposito possa instituirsi un parallelo che non manca di verosimiglianza. Esisteva un teatro comico romano primitivo, composto di elementi rozzi e grossolani, adatti ad un pubblico di contadini e di schiavi, di popolani e di soldati. Con l'incivilirsi, l'ingrandirsi, il nobilitarsi di Roma e dell'Italia questo teatro sarebbe diventato in forme autonome la pittura, il commento permanente di una società, avrebbe acquistato caratteri propri, si sarebbe ingentilito sino ad assurgere a grande arte; qualche cosa di simile era accaduto, anche partendo da stimoli diversi, al teatro comico greco. E bene qualche cosa di simile a quanto è accaduto al teatro romano, avvenne al teatro italiano, perchè l'arrivo a Roma delle commedie greche, appartenenti ad un'arte già evoluta e quasi già fermata, offrì comodità di modelli e di schemi già pronti e tale facilità interruppe il processo autonomo per il quale Roma avrebbe avuto un teatro esclusivamente suo

proprio, e solo con sforzi di talento non comune gli scrittori latini riescirono ad introdurre in quei modelli ed in quegli schemi qualche elemento caratteristico originale ed a fare del teatro propriamente romano. Or bene, nel Cinquecento Machiavelli e Ruzzante, per dirne due soli, ci dimostrano come la nostra letteratura si avviasse ad avere un suo teatro, pittura e commento permanente di una società. Ma qui non vennero modelli stranieri, sì bene pur troppo straniere dominazioni che interruppero quel processo (come il puritanesimo interruppe quello del teatro inglese che pur aveva dato Shakespeare) e la nostra attitudine meravigliosa al genere teatrale si riversò nel dramma pastorale, nel teatro di seminario, in quello mitologico coreografico di corte, nel melodramma e finalmente nei nostri attori comici che, dispersi per tutta l'Europa, hanno insegnato a recitare a tutto il mondo. Ma il vero teatro italiano non sorse, così come, per altre ragioni, ma analogamente non era sorto il vero teatro romano, pur se questo abbia avuto miglior fortuna.

Del resto gran parte del teatro comico antico e delle sue derivazioni ed imitazioni nel rinascimento ed oltre e persino in talune comedie di Shakespeare, per lo più cerca di tener desto un interesse superficiale del pubblico per un intreccio più o meno complicato, presentato con una più o meno grande abilità di mestiere, per entro la quale a volte un carattere, un contrasto, un elemento di poesia lasciano scorgere l'impronta della vera arte. Il motivo del *riconoscimento* avvinceva gli spettatori, ed era perfettamente simile a quello della scoperta dell'assassino nei gialli di oggi: certo negl' intervalli della comedia antica gli spettatori almanaccavano fra di loro per stabilir rapporti di parentela ancora ignoti, fra i personaggi, così come oggi stròlogano sul morto ammazzato e tentano di indovinar l'omicida. Non altrimenti il poliziotto dilettante della letteratura gialla è un poco il cavaliere errante della poesia cavalleresca, protettor dei deboli e vindice di giustizia, così come il protagonista dei romanzi d'avventura è il *picaro*, figlio delle sue opere, che dopo una vita burrascosa giunge ad un lieto fine.

Il teatro, fin dalle origini, tende dunque ad una universalizzazione (brutta parola, ma non ce n'è altra) di casi tipici e di creature umane tipiche, così come fa la storia la quale tende a porre in evidenza uomini-tipo e fatti-tipo. Ma non sono la stessa

cosa pur se Victor Bérard, rifacendosi ad un passo della vita di Omero dello Pseudoplutarco ove è detto che in fondo i poemi di Omero non sono che drammi, abbia compilato una mirabile edizione dell'*Odissea* presentandola come un poema drammatico. Con tale criterio, però, anche Tito Livio, con i suoi magnifici duelli oratori e con le sue scene politiche e militari vivaci ed appassionate, potrebbe apparire come un autor di teatro. L'equivoco proviene sia dal fatto che la parola δράματα dello Pseudoplutarco non ha forse più il significato tecnico teatrale che noi le attribuiamo, ma vuol semplicemente dire *azioni*, cioè esteriorizzazioni plastiche, sia dall'uso traslato della parola *drammatico* che serve non solo al teatro ma anche a qualificare ogni fatto che susciti una notevole emozione. Che l'aedo, Femio o Demodoco, che Omero ci presenta cantore intorno ai banchetti dei Proci o dei Feaci, assomigli al coreuta che si distacca dagli altri e dà origine al primo dialogo, è naturale; ma lo scopo è diverso perchè l'aedo ha funzione pura e semplice di storico. Del resto, come ho avvertito in un altro mio saggio, ogni letteratura tende a ridurre tutto al suo genere letterario nazionale, e come la Germania lungo la questione omerica volle quasi sciogliere i due poemi in tanti *Lieder*, così la Francia mira a farne dei drammi; noi Italiani, signori e maestri del poema, non possiamo considerare l'*Iliade* e l'*Odissea* che come poemi, appartenenti al genere epico che è l'idealizzazione della storia.

Universale e ideale son dunque alle prime radici anche del teatro medievale, la cui trattazione occupa la terza parte del bel volume di Silvio d'Amico. Quanto ho scritto or ora dei poemi omerici e di Livio, si ripeté per il *Vangelo*, poema drammatico sublime, il più alto che il genere umano conosca. Or mai però l'esigenza teatrale faceva parte dei costumi della vita civile e sociale dell'Occidente onde, in possesso di materiali religiosi, storici e fantastici di squisita teatralità come quelli cristiani, i primitivi artisti ripresero lo schema e vi posero dentro le loro passioni, la loro visione della vita, i loro contrasti morali, le loro concezioni del mondo e dell'oltremondo. Forma e contenuto, schema ed ispirazioni, classicità e cristianesimo compaiono a mezzo il secolo decimo nel teatro di Rosvita (su la quale il primo saggio italiano credo sia quello di Enrico Panzacchi) e dopo di essa i dispersi elementi, tra sopravvivenze classiche, continua-

zioni popolari, novità religiose, si coordinano nel teatro medievale vero e proprio onde sorge quello moderno. Lo spirito umano, nel tempo classico guardò al passato, cioè al mito, come ad una garanzia del presente; nel tempo cristiano, al futuro ultraterreno, di cui il presente doveva essere garanzia; dal Rinascimento in poi considerò solo il presente, congelando il passato nell'erudizione, nell'arte pura e nell'empirismo storico politico, e riservando il futuro celeste con tutta l'esperienza religiosa a cui esso si riconnette alla vita puramente spirituale. Questa formula di partizione delle tre epoche trova nel teatro la sua dimostrazione e la sua applicazione esemplari. Come noi non possiamo ricostituirci entro noi stessi lo stato d'animo di un ateniese spettatore nel quinto secolo di uno spettacolo tragico, così non possiamo sapere ciò che sentisse nel decimo secolo un cristiano spettatore di una rappresentazione sacra. E' fatale che noi facciamo non *la storia del teatro*, ma *la storia del nostro teatro*, poichè la storia non consiste nella scienza che, secondo la formula di Leopoldo Ranke, serve a far sapere come sono andate le cose, ma in vece, a sapere come le cose sono divenute.

Tanto quanto il teatro classico, è il teatro cristiano una celebrazione. D'Amico pone ciò in chiara evidenza, accennando, forse troppo brevemente, al contributo grandissimo che alla drammatica ha dato la liturgia. Anche qui a poco a poco il canto fermo, il coro, il racconto, si spostano e si esteriorizzano, l'elemento epico lirico si attenua sempre più, mentre si accresce ciò che della favola è *evidente*, secondo la parola di Aristotele. Anche qui a poco a poco l'elemento religioso cede di fronte a quello artistico; così come dopo il Seicento nel melodramma il libretto diverrà subalterno per esser ingoiato (l'espressione è di Bruno Barilli) dalla musica. Ma all'origine non è il dialogo del protagonista, anche se ancora oggi qualche buon parroco di campagna impianti con qualcuno dei fedeli durante la predica detta persino, come io stesso la ho udita, in dialetto, un colloquio a botta e risposta, una specie di primitiva sticomitìa. Chiesa greca e latina contribuirono in varia guisa alla formazione della rappresentazione sacra in un confuso agglutinarsi degli elementi più disparati.

Il teatro greco s'era liberato dall'elemento puramente epico-lirico per crearsi come genere letterario a sè, e si liberò poi in gran parte anche dall'elemento strettamente e sentimentalmen-

te religioso per riservarsi, come allegoria ed argomento, quello mitico-artistico, a causa della progressiva spiritualizzazione dell'idea di Dio compiutasi nel quinto secolo. Così nel medio evo credo che per lungo tempo il teatro religioso sia stato unitario: d'Amico tratta separatamente del teatro italiano, francese, inglese, tedesco e spagnuolo, ma ciò è necessario per comodità di esposizione, per consistenza di bibliografie, per topografia di fonti e di materiali. Da per tutto in vece al fondo delle manifestazioni in cui si esplica, il teatro è lo stesso, perchè non sono ancora apparse le nazioni, con i caratteri distintivi di ciascuna che si riveleranno assai più tardi. Il trapasso dalla rappresentazione sacra al teatro vero e proprio deve aver avuto luogo quando presero ad incrinarsi le grandi unità politiche e spirituali del medio evo, il Papato, l'Impero, la Scolastica: sino a quel momento, differenze sensibili non ve ne furono. Solamente dopo, l'elemento religioso a poco a poco disparve da per tutto; la grande unità morale e politica del mondo antico si frazionava nelle nazionalità e la religione si depurava dalla politica. E non sto a ripeter qui quanto ho detto altrove su l'unità filosofica del medio evo ripartitasi poi nella collaborazione internazionale. Il Rinascimento italiano a conclusione di quella dissoluzione ed a cominciamento dell'età nuova, risolveva il problema dell'uomo e creava il tipo dell'uomo europeo, che faceva risorgere in una umana unità estetica e pratica quanto poteva e doveva sopravvivere della perduta unità politico-morale, costituendo le caratteristiche civili dell'uomo nuovo, senza pregiudizio di quelle nazionali.

Ma sino a che ebbero autorità le grandi unità che formarono la gloria del medio evo, il teatro, come tutte le altre manifestazioni dello spirito, fu unitario, come unitaria era la lingua della coltura, il latino, prima che si ripartisse negli idiomi neolatini o si subordinasse nei germanici. Nella storia di d'Amico, non ostante l'esposizione fatta per nazioni, tutto ciò è palese; essa giunge, all'ingrosso, sino a tutto il Quattrocento, coincidendo così con la formazione degli Stati nazionali, specialmente in Inghilterra, in Francia, in Spagna. Dopo, il teatro diviene commento della vita, duplicazione scenica di singole società, pittura di costume, contrasto di caratteri e la sua universalità si gradua solo nelle gerarchie dell'arte. Chiudendo il volume, nel quale si sono

spente le luci grandiose del teatro classico, intravediamo già i bagliori del nuovo teatro, e già risplendono per la nostra attesa nuove fiamme, che come in un paradiso dantesco ci ripetono i nomi di Shakespeare e di Molière, dei tragici francesi e dei commediografi spagnuoli, di Goldoni e d'Alfieri, di Ibsen e di Sardou, di Pirandello e di d'Annunzio. Così il carro di Tespi prosegue su questa terra il suo glorioso cammino, tenendo desta quell'illusione della realtà senza la quale non mette conto di vivere.

(1939)

V

VIRGILIO

L'anno venturo si compiranno venti secoli, niente meno che duemila anni, da che è nato Virgilio, il Poeta della predestinazione imperiale dell'Italia e di Roma. E, piacendo a Dio, fra diciassette anni noi potremo celebrare il ventisettesimo anno secolare dalla fondazione di Roma che da tre volte nove secoli vive, regna, illumina l'orbe del mondo. Solo per noi, l'Italia che è pur tanto povera di materiali ricchezze, possiede però così sterminata dovizia di secoli e domina tanto lungo evo di storia, che è storia viva, presente non solo nella memoria ma nell'efficacia che la rende costantemente contemporanea ed ispiratrice. Onde ogni evento che qui si verifichi, dal più umile al più alto, quale ha potuto esser la recente riconciliazione del Papato con il Regno, trova le sue radici e propagini più remote ed in pari tempo più evidenti nei millenni della nostra storia, quasi che solo qui, sul Mediterraneo, in Italia, a Roma accadano i fatti più propriamente storici, là dove in altri luoghi ogni fatto, anche di portata universale e di amplissima ripercussione, pare non sia altro, al confronto, che episodio locale, limitato nel tempo e nello spazio, vivo solo nella cronaca quotidiana degli uomini.

Solo da questo mare, dunque, solo da questa terra, promanano gli spiriti veramente universi del nostro pianeta e dell'uomo

che lo abita, in modo classicamente esemplare, onde Virgilio sembra oggi più vivo e più nostro che non sia stato nei secoli scorsi e specialmente nell' ultimo, quando pareva il suo valore in altro non consistesse se non in una riuscita imitazione del suo divino antenato Omero.

Giustamente diceva Properzio parlando dell' *Eneide*:

*Cedite romani scriptores, cedite Grai:
Nescio quid maius nascitur Iliade.*

E certo il Poeta romano non era in quel momento abbacinato dall' ammirazione e dall' amicizia per il grande sodale, nè dall' affetto per Roma e per la nuova civiltà di cui egli era parte, ma senza dubbio egli era sicuro di pronunziare una altissima verità che non mai come oggi noi sentiamo ravvivata e confermata. Se pure possa apparentemente sembrare che l'*Eneide* non sia che semplice imitazione, derivazione, ricomposizione, eco mirabile in fine, ma eco soltanto, del canto armonioso che nell' *Iliade* e nell' *Odissea* illustra la civiltà greca, della romana maggior sorella solo per l' età più veneranda, sta però in fatto che Omero è poeta greco, Virgilio poeta romano, profondamente, genuinamente, inconfondibilmente romano, ed in ciò risiede l' originalità civile, umana, estetica di Virgilio.

Se noi, studiando la civiltà, l' arte, la poesia e più particolarmente l' epica greca e romana, ci lasciamo guidare solo dalle leggi del metodo storico, filologico, estetico, noi dobbiamo sempre cominciare con il porre tutti questi prodotti ad un comune livello ove risultano criteri e gerarchie che non ritroviamo poi più quando con l' anima nostra e da soli vogliamo rileggere il Poema di Virgilio per sentirvi un' anima che parla e che palpita con noi. Quei metodi vi diranno infallibilmente che, per esempio, l' *Eneide* è stata scritta dieci, dodici o quanti altri secoli si voglia dopo l' *Odissea* e l' *Iliade* e che perciò non è poema di genuina e spontanea originalità, vi diranno forse che tutta la materia mitica che nell' *Eneide* si svolge, è composta con briciole del banchetto d' Omero, vi diranno che immagini, caratteri, figure, strutture sono ancora eco dei grandi poemi epici greci, vi ridurranno in fine l' *Eneide* ad uno dei *nostoi* di Agia di Trezene, ma tutto questo non giungerà mai a dirvi che l' *Eneide*

compendia in sè tutta la vita spirituale di un popolo grande, là dove al confronto nell' *Iliade* e nell' *Odissea* non possiamo sentire che la sterilità di un' arte sublime, troppo sublime per essere feconda.

Il secolo XIX non è stato molto benevolo con Virgilio perchè sembra essersene servito per la continuità del suo lavoro critico, con lo scopo di diminuirne l' altezza letteraria.

Dinanzi alla grandezza di Omero, di Teocrito, dei Bucolici Greci parve che Virgilio non dovesse apparire se non come un tardo epigono che ripeteva spunti, motivi, spiriti già fatti propri anzi creati dall' arte e dalla poesia dei Greci. Tutto il secolo, pervaso da questo fanatismo, del resto in se stesso giustificabile per la Grecia, intese ad abbassare l' importanza della latinità ed in Virgilio trovò uno dei suoi principali argomenti. L' illuminismo e la scienza che ne è derivata mirarono a porre Grecia e Romanticismo come piloni esclusivi su cui poggiava il gran ponte della civiltà occidentale. Il resto, quanto cioè era intercorso fra la cultura greca e l' idealismo, non fu considerato che come tessuto connettivo e transizione necessaria. Da ciò una permanente e sistematica svalutazione di Roma, dell' Impero, dell' arte, del pensiero, del diritto romano, del cattolicesimo, dell' umanesimo, per glorificar la riforma, antesignana non solo della rivoluzione francese, ma dell' idealismo con cui doveva terminarsi il processo spirituale dell' umanità; da ciò la proclamazione assoluta dell' autonomia ed autoctonia di quanto era Greco, disciolto per ciò da qualunque legame con ogni ipotesi di origine orientale, e l' asservimento, o come imitazione o come precedente, di venti secoli di vita europea ai due grandi spiriti, l' ellenico ed il romantico.

Una folta schiera di eruditi fu ellenofila ed antiromana e quanto alla storia ed alla poesia avversò tenacemente Tito Livio e Virgilio, con una critica a volte minutamente analitica, a volte poderosamente sintetica, in cui si pareggiavano la innegabile tenacia operosa con il partito preso e la malafede. Il primo poco degno di fede, troppo infatuato della sua Roma e della grandezza morale dell' Impero, narratore di leggende più che di positivi fatti storici, inferiore per ciò all' onesto Polibio, freddo, schematico, esatto espositore, ma Greco e tanto basti. Virgilio poi fu posto infinitamente di sotto ad Omero di cui non era che un' imi-

tazione latina: tutto al più per la prima parte dell' Eneide si ricongiungeva a traverso i poeti ciclici dei *ritorni* all'Odissea, per la seconda parte, a traverso i poeti ciclici delle *fondazioni e distruzioni di città* all' Iliade. Qualunque sciocchezza detta da un Greco qualsiasi ebbe in fine il più grande valore in confronto alle cose più alte che avessero potuto cantare tutti i latini messi insieme.

A servizio di tutta questa filologia e storia letteraria di tendenza fu posta una valutazione esclusiva ed irrazionalmente esasperata del concetto quanto mai elementare e superficiale di originalità, elevato a dignità di strumento universo per pronunciare qualsiasi definitivo giudizio di valore. Uno degli impieghi più proficui che filologia e storia letteraria concedano alla disoccupazione dei loro cultori, è quello della ricerca delle fonti. Il trovare che un poeta ha usato una parola, un verso, una similitudine, una struttura, uno schema, già usati da un altro poeta l'anno prima o cinque secoli prima, dà luogo ad incomparabile felicità. Anche se il predecessore sia un mediocrissimo *pennarolo* ed il più recente un uomo di genio, ma che gioia scoprir costui con la mano nel sacco! A pena a pena formato quell'accertamento, il poeta di genio dev'essere demolito. Georgiche e Bucoliche son ricalcate su schemi teocritei ed alessandrini, e per ciò non valgon nulla: i primi sei canti dell' Eneide sono palesemente Odissea e poema ciclico e *Ritorno*, gli altri sei son chiaramente Iliade e poema di distruzione e fondazione di città, dunque non possono valer nulla. Tutto ha copiato, persino il *conticuere omnes* e l'andata a gl'Inferi; ed allora che rimane di suo? E che ce ne facciamo di questa rimasticatura omerica?

Ora io penso che anche se si tratti di vero e proprio plagio (come ho già avuto occasione di scrivere altra volta) l'originalità di uno scrittore può esser fuori questione, quando si calcolino esattamente l'intendimento di costui e l'apporto che un plagio può aver recato in una letteratura. A volte imitazioni studiate nella loro reale sostanza e non solo letteralmente accertate, rivedicano una loro originalità intima, sostanziale, umana, di fronte a cui quella letteraria o comunque formale non può apparire che del tutto trascurabile. Ma per Virgilio non si tratta di questo. Anzi tutto l'adozione dei due schemi omerici e la loro inversione cronologica sono fatti volontari e consapevoli, resi evidenti

a qualunque lettore di media coltura. Virgilio *volle* far proprio così, come Dante *volle* servirsi di Virgilio. Fu anzi genialissima originalità l'aver condensato gli schemi dei due poemi omerici in un poema solo, antepoendo quello Odissaico, che veniva dopo, a quello Iliaco che veniva prima. Il poeta romano aveva genio sufficiente per inventar qualche cosa di nuovo, ma ebbe proprio l'intendimento di ricongiungersi al ceppo Omerico per collocare le origini di Roma nel quadro della vita mediterranea e dimostrare che egli cantava qualche cosa di più che non la semplice per quanto sublime letteratura del poeta greco, e cioè l'Impero.

Si è sopravvalutato il criterio dell'originalità elevandolo a dignità organica e fondamentale, là dove esso ha un'importanza semplicemente formale, esterna, superficiale. Sta bene: Virgilio si è ispirato per le Georgiche e le Bucoliche ai predecessori greci e per l'Eneide ad Omero: tutto ciò è così evidente da sembrar esagerato che un secolo di *Aufklärung* l'abbia ripetuto come una grande scoperta. Ma, comunque sia, contentiamoci di accettar come imitati questi schemi. E poi? Bisogna cominciare a dire in che cosa consista l'originalità vera e propria di Virgilio, che è poeta specificamente politico, ciò che Omero non è, perchè è specificamente letterario. Basta pensare che tutta la geografia virgiliana additava ai Romani tanti luoghi che ogni lettore doveva pensar con orgoglio essere ormai provincie dell'Impero, là dove per i lettori greci di Omero essi erano altri e tanti ricordi di sconfitte e di fallimenti. Virgilio spazia in un territorio che Roma ha fatto suo, parla da una Città divenuta ormai divina ed a cui nel mondo si ergevano templi di gratitudine: che cosa può dire Omero che valga altro e tanto? Virgilio è il grande erede consapevole di una sovrumana missione redentrice del Popolo Romano; qual'è la missione del Popolo Greco che Omero ci addita? Sublime poeta, certo, è Omero, ma quanto è frigido, quale poeta nazionale, come del resto son tutti i Greci, pur se artisti mirabili! Omero precede la poesia tutta della sua gente, come Dante; Virgilio, come Goethe, segue e sintetizza questa poesia, nè il criterio della originalità formale diminuisce in nessun modo la grandezza di questi due poeti di genio. Oltre di che quanto felice è Virgilio che sente il suo canto spaziare in un mondo tutto suo perchè fatto romano, in confronto ad Omero

cui l' arte non è consolazione, quando nell' Odissea ci fa sentir tutta la tristezza del dopo-guerra, senza nè pur presagir l' Impero se non forse nella misteriosa parola di Tiresia!

Seguendo il puro criterio dell' originalità bisognerebbe allora dire che il Tasso è poeta di nessun valore perchè c' è stato l' Ariosto e la *Gerusalemme* contiene tanti spunti, motivi, spiriti che son nell' *Orlando*, oltre di che è poema epico ed è in ottave.

Così l' *Orlando* dovrebbe essere assai diminuito nei confronti della noiosissima *Chanson de Roland*. E che dire poi di Shakespeare? C'erano stati prima di lui Marlowe e Ben Jonson, Fletcher e Beaumont, tutti gli Elisabettiani. Ma a quei critici premeva di non toccare Shakespeare, perchè ai fini di quel movimento ciò che bisognava svalutare era Roma, la Latinità, il Cattolicesimo. Ed intere generazioni di storici, di filologi, di critici si gettarono con voluttà su quanto era Romano, Latino, Cattolico, per sbriciolarlo, frantumarlo, polverizzarlo come imitazione, copia, plagio, in nome dell' originalità divenuta esclusivo criterio per costituire le gerarchie spirituali.

Ora l' originalità è di due specie. V' è quella dell' uomo di genio che si distacca dalla via battuta sino a lui e si crea la sua strada da sè e per sè, sulla quale trascina poi tutti gli altri dietro la sua luce: esempio principe, Dante che crea la nazione italiana *ex novo* quasi violentemente, così come con l' Iliade ha fatto Omero. V' è invece quella dell' uomo di genio che sulla strada già aperta dagli altri, compie con miracolosa rapidità un cammino così lungo che nessun altri aveva saputo percorrere: esempio principe il Petrarca che come Virgilio sintetizza una civiltà fondendone tutti gli elementi in una perfetta opera d' arte. E' irrilevante il cercare i predecessori di Omero e di Dante, e sodisfa una curiosità di eruditi il rintracciar quelli di Virgilio o del Petrarca; ma quanto ad originalità son tutti alla pari perchè l' originalità di ciascuno di essi sta nella sua personalità. Michelangelo è originale non per quel che fa e per il modo in cui lo fa, ma per la personalità possente che esprime, il cui dominio su di noi esclude qualunque altro giudizio su la tecnica, i precedenti, i modi dell' arte sua. Spunti, motivi, spiriti del *Fausto* esistevano da millenni, ma ciò che nel poema ci soggioga è la personalità del poeta che rende suo quanto tocca e come suo ce lo impone.

Non altrimenti Virgilio ha reso suo quanto ha volontaria-

mente e consapevolmente ripreso dagli altri. Il fatto che l'*Ilia-*de e l'*Odissea* son poemi epici in esametri che narrano una distruzione di città ed un ritorno, come l'*Eneide*, ha per il giudizio su l'originalità di Virgilio lo stesso valore che ha l'accertare che tanto Omero quanto Virgilio si servivano per scrivere dello stilo su tavolette cerate o del calamo sul papiro. Ora l'impronta personale, il senso dell'Impero, l'individualità della forma, la sapiente disciplina ed armonia del contenuto, la romanità in fine di Virgilio, son tutte cose che lo rendono profondamente diverso da Omero e che per noi Italiani i quali riconosciamo e veneriamo in lui il creatore della prima fase della nostra letteratura nazionale, giustificano il giudizio di Propertio.

Del resto tutta la poesia greca ci mostra questa frigidità nazionale onde solo indirettamente riusciamo ad accertare riflessi dei grandi fatti contemporanei, in questi poeti quasi esclusivamente artisti pure se questa poesia si sia formata attraverso la grandiosa tragedia del miracolo greco. In vece nei confronti di questa che sotto l'aspetto estetico è la più grande letteratura che gli uomini abbiano scritta, la letteratura romana è per la prima volta nella storia del mondo una vera letteratura civile e nazionale per entro a cui fremono il nome, la vita, la missione, le speranze di Roma. Da Ennio, sul limitare dell'arte romana, fino a Virgilio che ne ha raggiunto i vertici più alti, dalla sensibilità poetica di Orazio sino a Rutilio Namaziano, a Claudiano noi sentiamo sempre vivo nella poesia latina questo senso di Roma che è senso di responsabilità civile del Poeta di fronte ai suoi concittadini ed all'avvenire. In vece noi restiamo stupiti, quando domandiamo alla letteratura greca una parola viva della grande tragedia per entro la quale essa si è formata; noi cerchiamo in vano in Pindaro, che pur ci rapisce all'altezza dei suoi voli d'aquila, un verso che ci dica il travaglio della grande guerra d'indipendenza della Grecia dall'Oriente, una parola commossa noi in vano cerchiamo nei tragici (che pur ci avevano dato *I Persiani* di Eschilo) che ci esprima gli spiriti della tremenda rivoluzione che seguì la guerra; noi chiediamo in vano in tutti i poeti una parola che ci confermi il concetto imperiale di Atene. In vece, nella frigidità di Pindaro noi troviamo più tosto la critica della guerra così come a pena una testimonianza

di scherno per la rivoluzione echeggia nella parola beffarda di Aristofane.

Non diversamente la filosofia della storia in Erodoto si riduce a ricercare l'adempimento della volontà divina, là dove in Tito Livio la secolare vicenda di Roma è composta per la redenzione degli uomini per mezzo dell'impero così come accade nel poema della predestinazione che Virgilio ci ha lasciato nell'*Eneide*. Generalmente, anzi, gli scrittori romani e gli stessi poeti sono più pubblici e, diciamo pure, più politici e nazionali che non i Greci i quali son certo più grandi artisti e pensatori ma, sotto questo aspetto, quasi provinciali di fronte agli altri, ed incapaci di cantare per la loro stirpe una grande ed umana missione come quella di Roma. Tanto è vero che i Greci chiamavano *barbaro* chi non era Greco, mentre i Romani facevano diventare romano chi per loro diventava civile.

Nessun altro paese ha dato una letteratura civile così alta e così profonda come la letteratura romana e nessun altro ha mantenuto una tradizione così continua poichè, anche quando la letteratura romana cede, allorchè Virgilio è preso per mano da Dante, spogliato dalle vicende del Medioevo e ricondotto alla sua meravigliosa realtà storica, letteraria e civile ed alla vita d'Italia, da allora ricomincia la tradizione del poeta civile italiano e da Dante fino al Carducci, sino a Giovanni Pascoli, a Gabriele d'Annunzio, il poeta italiano è poeta civile il quale sente che all'arte non si deve domandare solo lo spettacolo e la vibrazione della bellezza, ma anche la parola altissima che consacra la Patria ed il sogno della Nazione.

Altri popoli avranno pure grandi poeti lirici che furono i poeti della riscossa e noi possiamo qui ricordare ancora Tirteo e Callino sino al Körner, al Petöfi, al Béranger; ma questi sono poeti d'occasione i quali, accesi per un istante e per un evento da un divino fuoco, hanno sentito il bisogno di frustare gli animi ignavi perchè corressero alla difesa della Patria. Mentre in vece solo l'Italia, oltre l'Inghilterra con Shakespeare, ha dato il grande poeta civile che riassume tutto lo spirito della stirpe, che lo consacra e che da essa crea la nuova civiltà nazionale.

Solamente l'Italia ha creato la tradizione di questo tipo di poeta, ed il primo, il più grande, il più alto di costoro è Virgilio, tanto in ciò, come dicevo, superiore ai Greci perchè, mentre egli

componeva quest' arte ed una letteratura altissima, dentro al suo cuore pensava a Roma, pensava all' Italia.

Cadute in fatti le ultime resistenze orientali all' universo potere di Roma, era sorto nell' anima umana il sentimento nuovo dell' unità del mondo, come verace realtà pratica, politica, civile, onde ciascun abitante della terra vedeva attuarsi quello che in varia guisa è il sogno della giusta pace, gli uomini cioè tutti raccolti sotto una sola legge, un sol governo, una comune civiltà. Alle confuse intuizioni di una Grecia già orientalizzata che non sapeva costituire nè pure fantasticamente quella unità, Roma rispondeva con la realtà dell' Impero. Virgilio e Livio lo sentivano già come un istituto definitivo se bene l' Impero fosse in atto sostanzialmente e non ancora giuridicamente, mentre le mistiche superstizioni d' Oriente andavano ancora allucinandosi in apocalittici presagi.

Del resto la Grecia una concezione veramente imperiale non l' aveva avuta mai. Aveva sì dato al mondo una cultura di carattere universale ma non aveva saputo creare una civiltà. Ed in fatti Alessandro, il quale aveva compreso la necessità di unire il genere umano, non era riuscito nel suo generoso intento, perchè allo spirito ellenico di cui egli era il glorioso divulgatore, mancava ogni fondamento di umanità che lo facesse assurgere a civile universalità. La più alta prosa civile che i Greci ci abbiano tramandata, cioè l' Epitafio di Pericle per i morti di Maratona riportato da Tucidide, è un singolare monumento di egoismo politico e per ciò di cecità. Sembra, da quel discorso, che nel mondo non esistano che gli Ateniesi, e che l' universo per non altro sia stato creato e sussista, se non per ammirarli e servirli. Non c' è una parola che riveli la consapevolezza di una umana missione da esercitare, di un dovere da compiere, di una redenzione da far rifulgere su gli uomini tutti.

Tutto ciò in vece Virgilio sente ed esprime, in ciò continuando ed ancora una volta interpretando la tradizione della poesia romana che nei predecessori di lui aveva già trovato mirabili accenti di presagio imperiale. Ma Virgilio meglio d' ogni altro compone per la sua concezione epica e politica la storia ed il presente, la religione e la guerra, l' Oriente e l' Occidente, Atene e Roma, l' Italia e l' Impero. Egli, in ciò e non in ciò solo affine a Tito Livio, tende a mostrare come si sia formato l' Im-

però sopra tutto a traverso il perfezionarsi delle sue istituzioni che per il Patavino sono prevalentemente gli ordinamenti civili, per il Mantovano le tradizioni e i riti religiosi. Per l'uno e per l'altro la guerra non è protagonista della storia ma è narrata solo in funzione dello sviluppo civile e religioso della città, al quale (e non alla guerra) si deve la bontà dell'Impero: tale in fatti è il concetto che predomina nei tre versi famosi in cui dell'Impero è data al romano la formula.

Tra una filosofia cerebrale che come quella greca aveva dato alla vivacità del pensiero il più largo campo in cui spaziare, ma che poi alla stregua dei fatti s'era dimostrata assolutamente inefficace a qualsiasi applicazione pratica di carattere universale, e un possente stimolo orientale verso un misticismo che mentre annullava la personalità finiva per confondersi con una superstizione, era naturale che uno spirito profondamente romano come quello di Virgilio non solo sentisse nell'Impero la sintesi d'Occidente e d'Oriente composta entro una umanità di carattere universale, ma anche intuisse che era per sorgere un'altra divina unità spirituale che doveva per sempre risolvere un altro problema, esaudire un'altra esigenza. Sarebbe assurdo cercar nell'opera del Poeta qualunque dato preciso circa tale sua certezza di un'imminente redenzione, oltre quella civile dell'Impero, nella famosa Ecloga IV od altrove, ma sarebbe parimenti assurdo negar che questa attesa Virgilio abbia sentita ed espressa come divinazione indeterminata. Se per secoli egli fu ritenuto uno degli annunciatori del Cristo e se Dante (e i poeti di genio s'intendono fra loro meglio assai che non sappian commentarli i critici) volle averlo a guida in due dei tre regni dell'oltretomba, ciò significa che la sua posterità sentì in lui quel che la nostra razionalità non può dimostrare, ma che anche noi, in fondo, indefinitamente sentiamo nell'opera e nell'anima sue.

Livio e Virgilio narrano dunque lo sviluppo delle istituzioni che conducono all'Impero, l'uno sotto l'aspetto prevalentemente civile, l'altro sotto l'aspetto prevalentemente religioso, i quali poi storicamente non son che un aspetto solo, ed ambedue ci mostrano la necessità e la grandezza della guerra, per l'aumento di Roma, dal piccolo borgo di Romolo all'Impero. E' in essi come in tutta l'antichità, il pensiero della santità di una città, che riversa sul mondo tutti i doni spirituali che nella

perfezione del suo sviluppo essa ha costituiti come universali. L'idea della città santa, che nell'epoca moderna è totalmente scomparsa, perdura a lungo nei secoli e Dante ancora afferma che *Romanus populus a natura ordinatus fuit ad imperandum*. Il mondo intiero pensava a Roma come a qualche cosa di sacro e d'indispensabile, con riconoscenza infinita. Atene o Gerusalemme nel passato, Parigi o Berlino, Londra o Nuova York nel presente non hanno mai suscitato il senso religioso di devozione e di gratitudine che ha destato ed in parte desta ancor oggi nel mondo il nome di Roma. Tutti i nostri concetti di Stato, di nazione, di popolo, di egemonia, di imperialismo, non hanno il fascino religioso che esercitò il nome di questa città e che ancora nel quinto secolo dell'era nostra, pur dopo tragici segni di decadenza, inebria Rutilio Namaziano, poeta gallo e pagano.

Ma a canto alla concezione religiosa della città santa, quale Virgilio la canta, è altresì nel Poeta mantovano un sentimento di patria che fa di lui il primo poeta civile italiano. Virgilio adora Roma imperiale, redentrica del mondo, città sacra, creatrice e centro dell'unità del genere umano, ma adora anche la sua patria, l'Italia, e le assegna una funzione nella compagine dell'Impero, affermandone la superiorità. Tra la formula dell'Impero, espressa nei tre versi famosi, e la religiosa venerazione per Roma città santa, l'Italia appare in Virgilio provvidenziale strumento.

Sit romana potens itala virtute propago

è verso che all'Italia dà nell'Impero una posizione privilegiata ed in pari tempo un compito, quello di incarnare lo spirito di Roma e di accostarlo a tutte le anime: sia la continuità di Roma, nella generazione dei suoi figli, possente ed efficace per virtù italiche. L'Impero, convivenza universale e spirituale, coesiste così con le Nazioni, prima fra tutte l'Italia che assurge così, come depositaria di Roma, ad invincibile strumento della potenza imperiale. Meta del viaggio di Enea è l'Italia, dagli Dei destinata ad esser sede della città santa e che al Poeta appare già come unità nazionale.

La sua prima educazione filosofica avrebbe forse potuto condurre Virgilio ad un'ellenica frigidità, frutto di logica dispe-

rata, onde un freddo materialismo si sarebbe a poco a poco abbattuto come pesante nebbia su l'orizzonte della sua visione nel mondo. Per buona fortuna il Poeta prese il sopravvento sul filosofo, il Latino sul Greco, il Romano sul cosmopolita. Non poteva bastare l'epicureismo a spiegare come si fosse formato l'Impero e Roma fosse divenuta la capitale del mondo; Lucrezio era stato un grande poeta, ma aveva sbagliato nel credere che il mondo potesse esser redento per mezzo della filosofia. L'uno e l'altro, Lucrezio ed Epicuro, abbandonò Virgilio ben presto, perchè l'anima sua religiosa ed appassionata aveva bisogno di potersi sollevare oltre la razionalità, ed allora fra i concetti ispiratori e direttivi del poema che cantava il miracolo dell'Impero, egli pose la dipendenza dal volere divino, che smentiva in pieno ogni fatalismo epicureo. Troppo gran cose erano ormai Roma e l'Impero perchè non fossero derivate dall'esplicarsi di una divina volontà, e l'Eneide doveva rappresentare un'eroica ripresa della tradizione religiosa delle istituzioni romane, di contro ad oscuri tentativi rivoluzionari ed anarcoidi che forse tentavano di distaccar lo Stato dall'esperienza mistica e genericamente religiosa da cui si era formato. Ciò era tanto più necessario, in quanto il potere personale di Augusto doveva giustificarsi per mezzo di una genealogia divina.

A ciò forse si congiunge la paesana moralità di Virgilio. La lode della vita provinciale e della vita campestre per richiamare ai campi gl'Italiani dopo la guerra e la rivoluzione a fin che vivano *dapibus inemptis*, con alimenti cioè non comprati ma da loro stessi nei loro campi prodotti, e reagiscano all'accentramento urbanistico che corrompe le anime ed annulla la mirabile fecondità onde l'Italia è andata sempre orgogliosa, rientra nel quadro delle virtù imperiali, ove si palesano tutto il sentimento di Virgilio ed il suo carattere di poeta e di uomo. Per questo assai più che il busto del Campidoglio, nel quale potè farlo ravvisare la tendenza mistica della sua poesia, ma riconosciuto oggi universalmente di un Genio eleusinio, somiglia a lui la rude effigie del mosaico africano, ove egli appare con l'aspetto pensoso del contadino, tenace, austero, chiuso sino a parer timido, ma per riluttanza a mostrar quell'intimità più gelosa di se stesso che egli voleva in vece effonder tutta nella mirabile opera sua. Tale è veramente l'uomo che il suo poema d'attesa e di predestina-

zione, a somiglianza della divina creazione dell' Impero, aveva presagito e concepito nelle Georgiche come armonico tempio marmoreo, sì che il suo nome e quanto egli scrisse non potevano, per l' eternità, esser disgiunti da quello di Roma. Con versi sonanti di gloria e fervidi di sicuro presagio, così lo consacrava Ovidio alla posterità:

*Tityrus et segetes Aeneiaque arma legentur
Roma triumphati dum caput orbis erit.*

Infatti, se noi consideriamo qual' era stata la vicenda dei Greci i quali erano passati attraverso ad una grande guerra d' indipendenza e poi attraverso ad una grande rivoluzione, noi ci meravigliamo che l' impero greco sia stato qualche cosa di così temporaneo e di così transitorio. Esso fu appena una brillante meteora che ha di fulgidissima luce illuminato il cielo della storia per poi spegnersi nell' Oceano. Al contrario l' Impero romano si affermò come una grande unità storica, giuridica, politica, dopo una grande guerra, dopo una grande rivoluzione, anch' esso, ed ecco in ciò l' ammaestramento di Virgilio che ha sentito meravigliosamente la storia ed ha voluto riassumerla nel suo canto immortale.

Una grande guerra in Grecia non aveva portato a quella grande unità spirituale che si era in vece formata in Italia in seguito alle guerre puniche, poichè tutti i popoli che impegnò l' Italia per difendersi dagli assalti dell' Oriente, si erano uniti, avevano combattuto, erano morti insieme e questo sangue aveva cementato per la prima volta il sentimento unitario della nostra Nazione.

Tutto ciò, Virgilio intese, e fu elaborato dall' Impero successivo; questo, invece, la Grecia non sentì nè giunse a compiere perchè essa considerava i popoli come soggetti, come sudditi, non come sodali, non come confederati, non come fratelli.

D' altra parte, sentivano i Greci che la loro meravigliosa coltura si era estrinsecata in formule troppo raffinate per poter dar luogo ad una vera e propria civiltà. I loro filosofi a traverso un intrepido fervore d' indagine eran passati dal problema della natura a quello dell' uomo. Tra il VI e V secolo a. C. essi avevano affrontato tutti i problemi con quella loro immacolata intuizione a cui si deve se anche oggi la scienza moderna non fa che

verificare le loro soluzioni e ripercorrere sperimentalmente il processo per cui essi vi giunsero per pura audacia mentale, per mezzo del complicato meccanismo dei suoi strumenti, senza esser arrivata, forse, ancora a dire di più di quanto dissero quelli. La rivoluzione socratica nel tentativo di soluzione del problema morale ricercava nell' universale la legge del pensiero scientifico che Platone dettava nell' assoluto, che Aristotele faceva muovere verso Dio. E poi? Quando fra l' astratto sistema morale, politico, retorico dello Stagirita e le applicazioni pratiche correva tale divario da far comprendere esser l' uno meravigliosa concezione cerebrale sintesi del prodigio scientifico e filosofico precedente, le altre transazione fatale con la realtà della vita, era naturale che gli uomini si domandassero: — A che serve tutto ciò? Che ce ne facciamo di tutta questa ricchezza di pensiero se essa non vale a renderci migliori per noi stessi? L' altezza più sublime della nostra filosofia che utilità può avere se non ci fa diventare più forti e se non giunge a piegare la sorte che è di ferro?

Palingenesi di antiche scuole che parevano obliate o quanto meno assorbite in maggiori sistemi, esigenze morali rese urgenti dal nuovo assetto del mondo, deviazioni ed applicazioni di sistemi già formati, avevan rivolto la filosofia posteriore a quella conclusa con la sintesi aristotelica, soprattutto ai problemi della pratica, così che Stoici, Epicurei, Academici, Peripatetici, Scettici, Cinici finivano per limitarsi sostanzialmente a ricercare le formule della felicità, chi determinandola attivamente in un piacere, chi passivamente in una resistenza, tutti però rigorosamente contenendola nell' uomo solo di fronte ai suoi simili ed al mondo, quasi per costruire quella che Enrico Heine diede come definizione del diritto romano e che invece molto meglio s' adatta a questa filosofia: *la Bibbia dell' egoismo*.

Nel I secolo avanti Cristo questa filosofia greca che pareva non avere avuto altro scopo se non la difesa dell' individuo dal male, era giunta al suo punto estremo di putrefazione. Per necessità ed anche per lusso di coltura i Romani se l' erano appropriata, ma solo per elevarsi ad una dignità spirituale che pareggiasse la loro forza politica universale e per garantire a se stessi quel contributo di perfezionamento individuale che tale filosofia poteva recare, adattata alla loro realistica concezione della vita

imperiale. Non v'ha dubbio che germi e spunti di taluni istituti e di taluni principi del diritto romano possano trovarsi nel ricco patrimonio della coltura greca, ma ciò che qui non si troverà mai è la *romanità* della concezione giuridica, cioè la disciplina dei rapporti tra l'uomo e l'uomo nell'ambito dello Stato, poichè la Grecia non aveva coltivato che la perfezione dell'uomo singolo contro i suoi simili, contro la natura e la stessa divinità.

Era in fine la filosofia divenuta disciplina di lusso, tale da dettar norme di vita appena per una ristretta aristocrazia qual'era appunto quella che Roma intendeva formare o confermare nel suo seno, ma inabile a dare una universal formula morale per un grande popolo. Nei primi contatti con il circolo degli Scipioni essa aveva aperto vasti ed indefiniti orizzonti all'anima romana; più tardi l'antica aristocrazia e la nuova, sorta dalle rivoluzioni, avevan pregiato quella che, non paia ingenuo chiamarla così, è la signorilità dell'epicureismo; con l'Impero, nei violenti attriti fra le nostalgie repubblicane e la nuova forma dello Stato lo Stoicismo aveva preso il sopravvento. Ma lo spirito più puro e genuino della civiltà romana sin dal suo primo presentarsi aveva voluto liberare l'uomo dallo splendido isolamento in cui lo lasciava il pensiero greco, restituendolo alla compagnia ed alla società dei suoi simili.

Quanto spaventosamente solo era l'uomo, secondo quelle formule! Tanto più solo, anzi, quanto più perfetto, tanto più desolato quanto più elevato, ma privo di uno stimolo qual si sia ad accostarsi ai suoi simili ed a regolare con questi i suoi rapporti di cittadino dello Stato e del cosmo! La filosofia greca aveva dettato le norme per resistere alla vita, non quelle per andarle in contro, e la vita aveva considerato o con sprezzante realismo o con malevola diffidenza, o n'aveva costituito un male inevitabile. Nè giuridicamente, come poi fece l'Impero, nè sentimentalmente, come bandì il Cattolicismo, gli uomini si conoscevano fra di loro. I Greci avevan mancato di ogni spirito di socialità e nella loro ricerca della perfezione individuale, nulla avevan trovato a dire di utile, di pratico, di universale, quanto al rapporto fra uomo e uomo. Pareva loro che il mondo fosse stato creato solo per alcuni individui, sempre più raffinati, sino alle rinuncie più inverosimili e sino alle difese più ardue, ma essi non avevan saputo vedere la necessità del rapporto. L'umanità per i Greci

consisteva nella elevazione dell' individuo, mentre per i Romani risiedè nella perfezione della relazione. Roma con il diritto e con il Cattolicismo affrontò in vece il problema della vita e se pur dello spirito greco si servì per divulgar le norme più generali per formare il cittadino dello Stato e del mondo, creò poi con il suo genio quelle per le relazioni degli uomini fra di loro.

Fra Lucrezio e Seneca si colloca dunque Virgilio, educato da un Epicureo e desideroso di diventare filosofo. Per nostra ventura alla filosofia egli fu rapito dalla poesia, e se pure di epicureismo e di stoicismo in tutta l' opera sua si ravvisano tracce non dubbie e numerose noi crediamo che esse non altro rappresentino se non riflessi necessari dell' atmosfera spirituale entro cui viveva. Virgilio era uomo colto, faceva parte della società colta ed erudita del suo tempo di cui parlava il linguaggio, onde non era possibile che il suo spirito agile e comprensivo non esprimesse taluno degli elementi formativi di quella coltura elaborati nella nomenclatura corrente di taluni nessi e pensieri già formulati.

Ma filosofo nel senso specifico e tecnico della parola Virgilio non è ed oseremmo quasi dire non vuole essere in quanto della filosofia per l' opera sua egli assume solo elementi necessari a dimostrare se stesso, come oggi si dice, uomo di alta coltura. Al punto, in fatti, cui l' universale processo filosofico era giunto al suo tempo ci sembra quasi di avvertire in Virgilio una ripugnanza a questa aridità formalistica. Tutt' al più il Poeta sente quanto alla felicità spirituale sarebbe utile una filosofia che si potesse veramente professare, una scienza che desse veramente precetti utili nella immediata realtà, una morale tale da disciplinare ogni sentimentale proiezione dell' uomo. Ma dove trovare tutto ciò a quel tempo? Che altro fare se non tutto ciò presentire e sperare?

Nè Virgilio poteva riconnettersi direttamente alle fonti prime, originarie e creatrici del pensiero classico. Credo non sia da dubitare ch' egli abbia letto, per esempio, Platone, ma poteva egli per ciò solo diventare un Platonico puro? Poichè non avrebbe potuto fare a meno, invece, di leggere e per ciò di sentire Platone a traverso la trasformazione e l' elaborazione dialettiche che si erano sovrapposte in circa quattro secoli al grande sistema del divino Ateniese. Ed allora tutto ciò egli avrebbe dovuto appropriarsi di necessità e per il rigore di un metodo che

pure mediante forme diverse è eterno quanto alla struttura dello spirito umano, e impadronirsi del pensiero precedente, del contemporaneo, del posteriore a Platone, conoscere a fondo lo stato della filosofia del suo tempo. Ebbene, tutto ciò non era coerente con la struttura e l'indole dell'anima sua, anche se questa affascinassero la più gran parte dei problemi propri della filosofia. Ben si comprende, invece, quanto da tali problemi avesse potuto essere attirato un altro uomo di genio che di Virgilio possiamo chiamare contemporaneo e che dallo studio della filosofia ha lasciato ai posteri la immortalità di uno stile: Cicerone. In fatti ben ardua impresa è definir Cicerone come filosofo, chè la formula più comoda ed indifferente e meno compromettente con cui si è voluto qualificare il suo pensiero si riassume nel facile e subalterno epiteto di *eclettico*. Ma, invece, la grandezza di Cicerone, quella onde il mondo seguita ancora a scrivere di certi argomenti secondo i suoi schemi, consiste nell'aver egli fissato per sempre il permanente e perfetto ragguaglio tra il mondo culturale e il mondo pratico ed avere dettato con ciò le leggi perpetue del ricambio fra cultura e civiltà. Non diversamente Dante è tanto più grande del Petrarca, ma la letteratura dell'età moderna assai più dal Petrarca che da Dante rileva le norme del suo ragguaglio e del suo ricambio con l'anima umana.

Virgilio, dunque, non fu filosofo, nè ci convince del contrario la sua lode di Lucrezio, che a torto, secondo noi, si è voluta sentire come un accento nostalgico per una vocazione mancata. V'è anzi chi ravvisa nei versi famosi una lieve ironia dal momento che, se prima egli esprime il dolore di non *sapere* ciò che, essendo oggetto della scienza, varrebbe a resistere ai mali che alla terra reca la matrigna natura, subito dopo loda la vita campestre e gli dei che la governano e la tutelano. Felice chi ha potuto conoscere le cause di tutte le cose, ma fortunato anche colui che conosce le agresti divinità.

A che cosa serve al contadino la scienza? Quando mai potrà essa dar le norme per evitare la grandine che spianta la vigna o la siccità che inaridisce le messi o il gelo che devasta le sementi?

Il contadino da Esiodo ad oggi e dall'Agro di Roma alle pianure d'Australia o del Canada è per sua natura diffidente e soprattutto della scienza diffida, la quale come ricerca delle cause vorrebbe essere disciplina dell'avvenire. Per il contadino vale sol-

tanto come norma di lavoro l'esperienza che dall'immemorabile gli è trasmessa di padre in figlio, gli è codificata nei suoi proverbi, poichè questo è il passato e solo del passato egli può fidarsi, tanto repentino e impreveduto è ogni flagello che annulli il suo lavoro e la sua speranza. E contro quello, solo la preghiera a Dio, ai suoi Santi, agli agresti numi tutelari lo rinfranca nella sua dura fatica, poichè il nuovo idolo della scienza nessun affidamento può dargli per l'incerto futuro.

Qui è lo spunto d'ogni concezione religiosa di Virgilio, anima religiosa esaltata in una possente volontà di credere cui mancò forse se non come indefinito anelito un contenuto che ne soddisfacesse le presaghe aspirazioni. In fatti nessun altro ebbe dall'esigenza religiosa una sensibilità più estesa e squisita che non quella che Virgilio dimostra nella famosa Ecloga IV in cui sembra dettare per tutti e per sempre di tale esigenza la espressione compiuta. La sua conoscenza minuta ed esatta d'ogni religione e d'ogni rito del suo tempo potrebbe forse anche dimostrarci quanto affannosamente egli abbia cercato nell'esperienza del suo mondo qualche cosa che acquetasse il profondo bisogno ch'egli sentiva di una fede razionalmente e sentimentalmente sicura. Pio egli era e pio fece il suo eroe per osservare intanto certe forme che come ceneri fredde dovevan mantenere nel loro seno un'ardente scintilla.

Ma ai tempi di Virgilio, salvo l'elemento formale e nazionale di una religione di Stato divenuta poco più che un'epopea glorificatrice, l'anima umana, l'anima romana traversava una profonda crisi, oscillando tra l'arido intellettualismo della filosofia e la mistica deleteria di una superstizione fallace. Tra quella folla di divinità d'ogni specie e d'ogni provenienza sapevano abilmente aggirarsi maghi, stregoni, ciarlatani che respingevano l'esigenza religiosa sempre più lungi da ogni possibilità di esaurirsi. E dal contrasto tra una filosofia e una religione egualmente inabili ad appagare il bisogno dell'anima Virgilio seppe elevarsi ad una speranza che per tutti i secoli che lo seguirono sino ad oggi ce lo fa apparire come un miracoloso profeta, ed in pari tempo ad una mirabile concezione nazionale onde gli dei, i semi-dei, gli eroi eran transfigurati in antenati e promotori della grandezza del popolo romano e per ciò in perfetti fattori di un'arte squisita.

In Omero gli dei sono semplici elementi epici in cui non si ravvisa verun contenuto di carattere propriamente nazionale. L'antropomorfismo li abbassa e la legge di necessità a cui sono tutti soggetti ne rende quasi irrazionale l'intervento. Nell'*Eneide*, invece, mitologia e religione son poste a servizio di un'idea, sono coordinate a garanzia della predestinazione imperiale. Anche gli oracoli a cui Virgilio mostra di credere divengono abile espediente letterario e storico per dire ciò che era accaduto di poi. Enea è religioso, è pio perchè tale dev'essere il nostro eroe nazionale in quanto che una religione è necessaria per l'integra nobiltà della personalità umana. Nè il fondatore della fortuna di Roma avrebbe potuto essere o un bigotto ciecamente affidato al fatalismo della sua superstizione, nè un razionalista ciecamente fiducioso nella rigidità della sua logica. Quanto al futuro Virgilio spera, ma quanto al passato la sua religione è trasformata in millenaria garanzia dell'Impero, tal che in questa misteriosa origine di Roma, così direttamente collegata con la divinità da confermare l'Impero come istituzione sacra di redenzione degli uomini tutti, Virgilio esalta la fede di Enea, non la propria.

Solo in un punto par che Virgilio si cimenti con qualche cosa di più dell'anima sua e del suo cuore, al problema più tremendo che gli uomini si propongano ed è nel VI dell'*Eneide* il problema del *di là*. Dalla *Nekyia* di Omero all'*Alceste*, da Dante ad Amleto, dall'Ariosto a Fausto, ogni grande Poeta si è cimentato a questa rappresentazione, al problema della vita oltremondana quasi a provare quale intrepidità dinanzi al terrore della morte gli dava l'altezza dell'arte sua. E certo anche per questo, oltre che per esser stato anch'egli profeta di Gesù, Dante gli chiese la mano per farsi guidare nel suo viaggio divino.

Ma anche perchè comprese ch'egli era il più grande Poeta nazionale sino allora vissuto. Virgilio filosofo ci avrebbe forse dato un grande sistema romano. Ma questo è sterile e superfluo desiderio: Virgilio ci ha dato invece il grande Poema nazionale romano e se come filosofo egli avrebbe voluto liberarsi d'ogni ellenico influsso e da sè pensare e per la sua Roma, come credente e come poeta egli volle liberare dalla servitù intellettuale alla Grecia quell'Impero che aveva finalmente trovato in lui il suo aedo. Poichè Virgilio in tutta l'opera sua appare a me irriduci-

bilmente avverso a quanto sappia di greco e tenacemente deciso a voler che Roma pensi da sè. Per lui fin dalla favolosa guerra di Troia ove trova le sue prime radici il formarsi dell'Impero si pone quest' antitesi tra Roma e la Grecia. L' amico suo Orazio, greco forse di sangue, certo di nutrimento spirituale ed artistico, accettava invece i fatti compiuti e fornito di una più scarsa sensibilità nazionale e di una più professionale e specifica passione letteraria era indifferente a questo desiderio d' indipendenza spirituale o quanto meno risolveva il problema corrispondente a tutto scapito della originalità romana, riuscendo però ad essere originalmente romano quanto al risultato estetico dell' opera sua.

Virgilio vuole anche spiritualmente l' indipendenza, l' autotonia, l' autonomia di Roma. Troppo è orgoglioso della romanità per non aver desiderato di liberare il latino da ogni soggezione alla Grecia e se pur riprende gli schemi formali del suo Poema da Omero, questo fa da uomo di genio che si appropria quanto gli serve, ma non son che schemi, chè entro vi palpita Roma e la sua fortuna e la sua gloria, mentre in Omero dentro, per quanto sublime, non è che letteratura.

Dal *Timeo Danaos*, per tutto il Poema è diffuso questo antiellenismo che rivendica a Roma nettamente il carattere della sua origine e del suo destino e quando si abbia in mente questo pensiero, anche il *Tu regere imperio populos Romane memento* (che giustamente il mio caro amico Fedele ha suggerito sia composto in mosaico nel fastigio del monumento al Padre della Patria) s' accresce, se è possibile, di nuovi e profondi significati, poichè certo nello scrivere i versi gloriosi Virgilio pensava che i Greci se pure avevan dato al mondo miracoli d' arte e di pensiero, non avevan però saputo mai reggere i popoli, imporre costumi di pace, perdonare ai vinti e durevolmente abbattere con la guerra i superbi. Tutto ciò non conseguono nè un' arte ed un pensiero troppo raffinatamente squisiti, nè, d' altra parte, una semplice potenza materiale e militare, sì bene il valore di una formula universale di umana giustizia che della prima sappia nutrirsi ed imporsi con la seconda non per la gioia di una ristretta aristocrazia o di una plebe violenta, ma veramente con la capacità in cui possa entrare la dignità di ciascuno degli uomini che vivono sopra la terra.

Virgilio non fu filosofo, forse non fu nemmeno credente in ciò che la religione del suo tempo gli offriva per esaudire la sua *pietà*. Conobbe la filosofia, ne restò forse deluso e volle allora esplorare tutti i miti in cui il sentimento religioso era estrinsecato, scegliendo gli stimoli divini alle virtù dell' Impero.

Forse l' anima sua inesaudita trapassò da questa terra circconfusa della calda luce di una speranza che per lui solo allora illuminò le tenebre dell' eterno mistero.

(1930)

VI

ORAZIO E LA FILOSOFIA

Orazio non fu affatto un filosofo: una sua filosofia personale e caratteristica, una sua autonoma speculazione e meditazione, nel senso tecnico della parola, un suo ripensamento soggettivo di sistemi, una sua preferenza dottrinale per una scuola, un suo qualsiasi distacco dalla realtà verso un'astrazione puramente cerebrale e verso una ragion pura, tutto ciò non si trova nelle sue opere. Non esiste una filosofia *di* Orazio. Nè d'altra parte i suoi scritti forniscono un materiale qualunque, tale da consentire a noi storici della filosofia una sistemazione organica del suo pensiero che possa assumere valore filosofico; tale è, ad esempio, quella specie di filosofia inconsapevole che può talvolta essere dedotta, isolata, coordinata, ricostituita dalle opere di un artista o di uno scrittore che sia vissuto in un'epoca di coltura, di vita spirituale vivace, di civiltà raffinata dalla quale uno spirito educato, sensibile, indipendente, curioso abbia assorbito elementi teoretici che possano farci intravedere una sua interiore armatura coerente e salda d'onde sia lecito ricostituire una filosofia od un'adesione ad una filosofia. Non esiste dunque neppure una filosofia *da* Orazio.

Detto ciò nulla vi sarebbe da aggiungere su Orazio filosofo ed i lettori potrebbero ritenersi sufficientemente eruditi, anche se con nozioni così desolatamente negative. Ma Orazio è figura

così sovrana nella storia della letteratura mondiale che anche la filosofia ha la sua parola da dire su di lui. Egli è anzitutto poeta complesso ed esemplare, con una personalità molteplice ed aperta a tutte le sollecitazioni della realtà circostante, con una sua originalità che non risiede nella novità di contenuti o di stile che gli abbia fatto dire cose non mai dette prima od in modo non mai prima usato, ma nella incomparabilità ed esclusività della sua figura di poeta, nella precisione e nel risalto dei suoi contorni di creatura vivente, nella umanità e nella romanità della sua persona. Ogni uomo contiene in sè tutta la filosofia, per il fatto solo che pensa: un poeta di genio come Orazio ha dunque pensato come uomo e come poeta, come uomo del suo tempo, come critico di quanto vedeva, sentiva, veniva a sapere. A nulla serve dunque lo scoprire, ed il dar fragorosamente la scoperta come una demolizione, che il tal motivo Orazio deriva da Bione, il tal altro da Eupoli e via dicendo: Bione ed Eupoli son noti solo a coloro che fanno il mestiere dell' erudizione, Orazio è immortale. L' invidia del tempo, nella sua saggezza, non ci ha lasciato di Bione e di Eupoli che miserabili frustoli, ma di Orazio ci ha lasciato tutto: segno che Orazio è una personalità sovrana che ogni posterità ha voluto conservarsi, e gli altri no.

Due soli libri hanno avuto nella storia del libro la più singolare fortuna: Orazio e il Vangelo. Parlo naturalmente di fortuna letteraria, non intendendo affatto d' istituire confronti di altro genere tra l'opera di Orazio ed il libro della divina rivelazione. Il Vangelo ed i carmi di Orazio son lunghi presso a poco lo stesso: ciascuno è un volume che nel formato ordinario, occupa poco più di duecento pagine. Nessun altro libro ha avuto più larga diffusione di questi due. Orazio è diventato immortale con un volumetto solo. Nessun altro scrittore ha prodotto così poco ed ha conseguito il risultato di diventare elemento indispensabile ad ogni coltura, da per tutto e per sempre. E da per tutto e per sempre, come il Vangelo, Orazio è diventato tutto quanto un proverbio ed un modo di dire. Chiunque, appartenendo al ceto di coloro che debbono essersi in qualche modo accostati ai classici, sfogli il volume dei carmi oraziani, s' avvede di saperne a memoria moltissime frasi, versi, immagini. In men che settemila versi, in centosessantadue composizioni, quest' uomo ci ha dato la più durevole perspicuità della parola umana. Ad Orazio ed al

Vangelo si deve se la lingua latina è diventata eterna, non solo per ciò che essa ha detto, ma per il modo con cui ha dimostrato che si deve poter dire. Il latino di Orazio è una lingua in cui le cose diventano e sono parole, come marmo e bronzo che di là da forma e contenuto son materia originaria dell'opera d'arte.

Pura poesia, dunque, quella di Orazio, non filosofia, nè diretta nè indiretta; però pura poesia significa bensì arte, ma anche pensiero. Ora Orazio è come pochi altri son stati, uomo del suo tempo, che ama la vita in tutte le sue forme, che gode nell'osservare l'epoca sua, che di questa si compiace studiare in se stesso tutte le ripercussioni e negli altri tutte le manifestazioni. Ma è troppo geloso della sua libertà per impegnarsi nel vincolo di un sistema: nell'antichità si voleva la conformità tra il pensiero e la vita e non si ammettevano scappatoie od alibi. Uno stoico, un cinico, un epicureo, dovevan vivere da stoico, da cinico, da epicureo. Oggi invece si può essere il più raffinato dottrinario del sistema più sovversivo, ed in pari tempo buon padre di famiglia, attento amministratore dei propri beni, metodico e regolato professionista.

Ora tutti sanno che Orazio conobbe la filosofia, ma sanno pure che non ne professò nessuna. E la ragione di questa astensione può trovarsi anzitutto nel fallimento della filosofia greca di fronte ai problemi pratici fondamentali di cui il genere umano domandava la soluzione. In tre secoli, dal sesto al quarto, durante i quali si produsse quello che Ernesto Renan chiama il miracolo greco, la Grecia compì il lavoro intellettuale più prodigioso e creativo che mai l'umanità abbia conosciuto. Questa non giunse mai più e forse non giungerà mai più a quell'altezza, a quella perfezione, a quella compiuta coerenza di vita spirituale. La Grecia inventò l'arte, la storia, la filosofia, la letteratura, la scienza, ed in ciascuna di queste manifestazioni ci diede una perfetta curvatura di sviluppo, un compiuto ciclo di produzione.

La filosofia, da Talete, che la convenzione dei manuali, sulla traccia aristotelica pone come il primo, ad Aristotele, l'uomo più dotto e sistematore che sia mai vissuto, compì un periodo esemplare nel quale tutto ciò che è stato pensato dopo, trova il suo riscontro, la sua anticipazione, la sua intuizione. Se non che gli uomini, padroni ormai di questo immenso patrimonio, ma sollecitati d'altra parte da tremendi problemi della realtà e della

vita, allorchè il pensiero greco aveva esaurito ogni sua possibilità di creazione e di originalità, chiesero alla coltura greca del loro tempo, che si doveva chiamar coltura ma non civiltà, la soluzione di tali problemi, i quali non erano teoretici, ma pratici, giuridici, economici, sociali, morali, religiosi, politici. E lo spirito greco, ormai meccanizzato nella sua cerebralità, assunto al di sopra di ogni realtà nel suo meraviglioso cielo teoretico, assuefatto al suo splendido isolamento di pura astrazione, sentì il richiamo, tentò di rispondervi, ma si trovò impari al compito che gli si chiedeva di assolvere. Il suo dinamismo era relativo solo ai fatti dello spirito sui quali solamente la sua parola aveva valore automatico ed imperativo. La realtà e la vita ne erano praticamente distaccate.

Pure il pensiero greco tentò di rispondere: il problema più grave ed urgente che stava al centro degli altri era il problema morale, ed allora quei cervelli esercitati, svegli, agili, tentarono di risolverlo, con gli stessi criteri con cui avevano sino a quel momento (siamo alla fine del quarto secolo ed al principio del terzo) reso se stessi perfetti strumenti d'astrazione. Crearono nuovi sistemi e nuove scuole, prevalentemente morali, come la stoica, l'epicurea, la scettica, la cinica, l'accademica, la peripatetica, ciascuna delle quali proponeva una soluzione morale, un piano di vita, un tipo di uomo a cui bisognava accostarsi quanto più era possibile per conseguir la felicità su questa terra. Ma la realtà di cui tali sistemi si nutrivano o era contingente, quella cioè corrispondente a tempi convulsi e degenerati di scadimento delle istituzioni e della vita morale, o incapace di assumere come norma quei precetti, perchè essa aveva continuato una sua vita autonoma, indipendente dall'autorità e dall'efficienza del teoreticismo.

In fondo, di là da certe differenze tecniche e specifiche, i sistemi filosofici ellenistici presentavano taluni elementi comuni, relativi proprio alla soluzione del problema pratico, principalissimo fra questi la determinazione di un tipo di uomo, la cui caratteristica era quella di liberar la propria coscienza da ogni influsso esteriore, ciò che doveva conseguirsi sia nella subordinazione dell'individuo al tutto, sia nella soddisfazione interiore dell'individuo, sia nella rinuncia ad ogni ricerca, sia in una specie di ritorno allo stato di natura e via dicendo. Ma per tutti

i tipi, virtù supreme dovevano essere l'indifferenza, la dominazione non del fuori di sè, ma di se stessi, l'apatia. In ogni caso in tutti i sistemi questo uomo risultava per un suo mostruoso egoismo spaventosamente solo. La Grecia nulla aveva fatto per la socialità dell'uomo. La morale s'era separata dalla politica, diventata speculazione, concezione di sistemi teorici, e quanto alla religione non era congiunta alla fede. I rapporti degli uomini in quanto cittadini, tra di loro e con lo Stato, quelli degli uomini in quanto credenti, tra la loro azione morale e la trascendenza divina, o non erano stati studiati o forse solo superficialmente sfiorati. Tutto il lavoro prodigioso del pensiero greco era stato compiuto per il pensiero e per l'atomismo degli uomini *uti singuli*, ma non per nessuna dottrina pratica di rapporti.

E tutto ciò non era romano. Orazio conosceva bene queste filosofie. In gioventù era stato ad Atene a studiare ed aveva in quel suo primo periodo simpatizzato con tutte le filosofie, forse di più con la epicurea, interpretata secondo gli stimoli giovanili della sua lieta sensualità. Ma si sostiene anche il contrario. Comunque sia, ad un goliardo spensierato di vent'anni, offrite sette od otto sistemi filosofici, fra cui uno gli dice che fine della vita è il piacere, ma non c'è dubbio che sceglierà questo interpretandolo per proprio uso e consumo. E forse proprio per tale scelta egli s'aggregò all'avventura garibaldina di Bruto, tanto per fare una cosa da giovane, e provare un po' di tutto, senza crederci più che tanto. Più tardi, tornato a Roma, l'età non troppo avanzata, ma afflitta da qualche acciaccio, si dice l'abbia fatto accostare di più alla filosofia stoica. Si è persino parlato a questo proposito di conversione, ma la parola è troppo grossa e solenne. L'epicureismo predicava l'astensione dalla vita pubblica, lo stoicismo invece voleva che l'uomo in questa e nelle sue lotte tutto si gettasse. Ad Orazio in verità non piacevano nè l'uno nè l'altro programma; non voleva esser l'uomo isolato, quasi anacoretico, in base al tipo esaltato da tutte le filosofie, nè la sua sensibilità ed il suo temperamento lo portavano ad interessarsi delle questioni ardenti che appassionavano e partivano il tramonto della repubblica e l'aurora dell'impero. Aveva passato quella che un brillante commediografo francese chiama la rosolia politica, ai tempi di Bruto, ma n'era guarito presto e forse, più tardi, aveva dovuto dirsi: — Ma chi me l'ha fatta fare quella sciocchezza! —

Filosofo però no, perchè romano. I Romani hanno personalità individuali troppo vigorose, pratiche, realistiche, per assoggettarsi alla disciplina indifferenziata ed indifferente di un sistema astratto, senza rendersi un preciso conto di ciò cui esso nella sua applicazione pratica possa condurre. Non si lasciano tentare dalle seduzioni puramente cerebrali cui potrebbe attrarli l' accertamento dell' universalità dello spirito umano, ma, specialmente ai tempi di Orazio, per il sentimento profondo della responsabilità imperiale che essi hanno ormai assunto di fronte a se stessi ed al mondo, essi cercano tutto ciò che esprima, consolidi, organizzi l' universalità del genere umano.

I Romani non furono filosofi perchè non vollero esser filosofi e manifestarono sempre una ben scarsa stima del lavoro intellettuale che fosse solo fine a se stesso. Ogni loro pensiero deve rispondere alla domanda: — A che cosa serve? — Anzitutto erano a ciò ammaestrati dall' esperienza greca che, come si è detto, aveva costituito una grandissima, meravigliosa coltura la quale però, nella pratica, cioè nella politica, non era riescita a crear nulla di durevole. Cicerone, pur essendo un fanatico di grecità è però come uomo di Stato esitantissimo quando si tratta di accettare e di applicare alla romanità tutte le bellezze che scopre nel pensiero greco. Esse divengono una gioia per il suo cervello, ma non posson costituire il fondamento di una costruzione pratica. Ne forma per proprio uso un eclettismo, ma si guarda bene dal proporre tale sua concezione come modello di un sistema universale, cioè universalmente applicabile. Tutto al più i principii ch' egli raccoglie posson servire per un' aristocrazia, per una società eletta, per delle disputazioni tuscolane che occupino l' *otium geniale* di un circolo di patrizi intelligenti.

Tacito scrisse la vita di Agricola, una specie di biografia romanzata di suo suocero, presentato come tipo esemplare dell' uomo romano che aveva fatto la grandezza morale e politica dell' impero, e gli fa dire che si doleva « *se prima in iuventa studium philophiae acrius ultra quam concessum romano ac senatori hausisse* », di essersi cioè dedicato nella sua prima gioventù a studi di filosofia, assai più vivacemente di quanto non sia consentito ad un cittadino romano e ad un senatore. E Quintiliano, nelle sue *Instituzioni oratorie*, che sono un vero e proprio manuale di pedagogia per la formazione del cittadino romano, così

si esprime: « *Ego illum quem instituo romanum, quemdam velim esse sapientem qui non secretis disceptationibus sed rerum experimentis atque operibus sese vere civilem virum exhibeat* ». Il romano di cui Quintiliano si fa institutore e pedagogo, non deve esser dunque sapiente per ricchezza di pensieri segregati dalla realtà, ma uno che attraverso l'esperienza delle cose e dell'azione sappia dimostrarsi uomo veramente civile.

Oltre di che la professione del filosofo era ai tempi di Orazio alquanto screditata. I filosofi professionisti erano un che d'intermedio fra l'ipocrita ed il parassita. Taluno ha richiamato a questo proposito, il paragone con i cappuccini o meglio con i predicatori d'ogni genere di Hyde Park; più ancora essi mi sembra somiglino a certi professionisti della politica dei regimi anteriori a quello in cui felicemente viviamo, che con gran barbe, cappelli a larghe falde, cravatte nere svolazzanti giravano sino ad una quindicina di anni or sono per piazze e caffè, concentrati e mesti come se provassero una specie di dolore fisico per le sventure dell'umanità oppressa da ogni maniera di tirannidi. Però a notte fonda avevan la lingua grossa e puzzavano di vino.

Tali apparivano dunque per la più gran parte quei filosofi dei quali uno almeno doveva quasi di prammatica partecipare, invitato o no, ad ogni lieto simposio, come per esserne il giullare. Ma il discredito sulla filosofia e specialmente sui filosofi era cominciato assai presto. Platone nel *Teeteto* racconta la storiella della schiavetta tracia che, veduto Talete cascato in un fosso lo beffava dicendogli che invece di guardar le stelle avrebbe fatto meglio a badar dove metteva i piedi, e ciò gli dà occasione di scrivere una delle sue pagine più belle, quella in cui Socrate, parlando della vita solitaria ed astratta del savio il quale passa superbo, taciturno e, come direbbe Shelley, coronato di gloria interiore, in mezzo alla folla che non lo comprende, dice d'essere oggetto di riso per tutto il volgo. In oltre quattro secoli tale atteggiamento verso i filosofi s'era generalizzato, tanto più quando si rifletta che era scomparsa la razza dei grandi pensatori e che i loro discendenti e divulgatori eran per lo più gente da poco. Gli stoici, probabilmente i più numerosi e per taluni casi i più rispettabili, erano graditi all'aristocrazia repubblicana che riscontrava in loro e nelle loro dottrine l'esaltazione delle virtù

più affini agli spiriti delle origini di Roma, le quali forse erano state favoleggiate con il loro carattere ferreo e severo, sotto l'influsso dei primi assaggi del pensiero romano nella filosofia greca. Perciò il nuovo governo non amava i filosofi specialmente stoici ed Orazio se era stato nella prima gioventù un repubblicano, quando divenne poeta fu monarchico, ma non si fece certo uno stoico, sopra tutto perchè di questa dottrina gli ripugnavano certi eccessi paradossali, esclusivamente teoretici, come quello onde lo stoicismo voleva eguagliare tutti i peccati, ponendo alla pari, come riferisce Cicerone, lo strozzare un pollo ed il proprio padre.

La verità è che egli vorrebbe esser filosofo, ma non vincolarsi a nessun sistema. Come in amore gli piacquero tutte le donne ma finì per restar celibe, così quanto alla filosofia: ne riconosce l'importanza in un piano culturale ed in un programma di vita, ma non vorrebbe rendersene schiavo. Ama questa disciplina intendendola nel senso di attività del sapere, ma non vuol accettare di sottomettersi ad essa, prendendola addirittura come norma di condotta: filosofo sì, ma sino ad un certo punto. Ed ama troppo la vita, la propria libertà, la propria serenità per subordinar tutto ciò ad un sistema concepito ed elaborato da altri cervelli che non il suo. Non si vuol compromettere con una scuola e sopra tutto non vuole impegnare la propria missione di poeta in una consuetudine mentale che lo distragga o lo costringa a rinunciare a tutto ciò cui il suo temperamento lo stimola. Cita Pitagora ed Empedocle, Democrito e Socrate, Aristippo e Platone, l'Academia ed il Portico, Crantore e Crisippo, lo Stoicismo ed Epicuro, Filodemo e Panezio, e tre o quattro minori e ad altri allude, ma quasi sempre incidentalmente, per qualche similitudine, imagine, aneddoto o ricordo, nè pure per sfoggio di coltura.

Ed invero per lui la parola filosofia ha quel significato demotico per il quale volgarmente si dà del filosofo a chi sia di carattere placido ed uniforme, tranquillo ed un po' indifferente, amico del comodo proprio e freddo nelle proprie emozioni. Meglio ancora la filosofia ha per Orazio il valore che essa ebbe nello spirito enciclopedistico del secolo decimottavo: non i veri filosofi, ma gli scrittori, i letterati, i pubblicisti, così come i salotti ed i circoli di quel secolo chiamavano filosofia ogni contrapposizione di *raison* e di *nature*, ogni glorificazione della *vertu*, ogni

ragionamento critico più o meno empirico sul regime o sull' uomo. Parimenti la così detta filosofia di Orazio è un po' una cosa e l' altra, poichè egli non vuole *iurare in verba magistri*. Problema della conoscenza, costituzione dell' universo, idee od atomi, elementi o sillogismi, categorie o qualità, forza e materia, essere e non essere, ragione universale o particolare, apparenza e realtà, verità e opinione, ma questi e mille altri ancora erano i contenuti specifici della filosofia antica, quella vera, tecnica, professionale, quale ad esempio aveva professata un altro grande poeta, Lucrezio.

Orazio si limita invece alla morale. Conosce la filosofia perchè è uomo colto, ma non la confonde con la propria opera. Ed anche nella morale non si sbilancia per nessun sistema. La sua si potrebbe chiamare una morale spicciola. Ripudia la solitudine eremitica come la folla demagogica, e la sua filosofia è la sua stessa vita, nè un minimo elemento di questa egli sacrifica per quella. Il suo stoicismo consiste nel non prendersela calda, per nessuna ragione al mondo; il suo epicureismo nel godere fino a tanto, come gli aveva insegnato suo padre, che il godimento non nuoccia nè alla salute nè alla reputazione. In complesso dunque una filosofia molto amabile e comoda, meglio che romana, degna d'esser chiamata romanesca.

La sua morale, semplice e familiare, è alquanto utilitaria. Essa concilia la stoica quanto all' ammirazione per la virtù, e l' epicureismo quanto alla moderazione nel gustare i piaceri. Poichè, nonostante soffrisse di stomaco, in fondo era un ottimista: il suo carattere era piacevole, senza alcuna amaritudine od acidità onde sapeva beffarsi di tutto con garbo privo d' ogni acredine. Avrebbe voluto che ogni cosa andasse bene e che tutti fossero d' accordo; sembra spesso pensare che la vita è già così difficile che la vera immoralità consiste nel tormentarsela con complicazioni superflue, e d' altra parte essa ha poi tanto di buono che è un delitto turbarla con le nostre intemperanze. Per questo egli rifugge dai grandi sentimenti, dalle passioni, da ogni eccesso, ma li rispetta, in chi ne sia sinceramente preso, e per la stessa ragione non può soffrire i ciarlatani, gl' ipocriti, i profitatori. Ed anche qui non è lo sferzatore implacabile, come prima di lui era stato un Lucilio, come dopo sarà un Giovenale, sì

bene è uno che dei vizi vede il lato ridicolo, da cui tutto al più resta offesa una sua moralità tutta estetica ed armoniosa.

Per Orazio la vita precede la filosofia. Nella sua poesia può dirsi che egli compia continuamente un tentativo di conferire un contenuto pratico a tutte le dottrine che egli conosce, spogliandole e quasi raschiandole di quanto esse presentano di eccesso teoretico e d'intellettualismo antiumano, e facendone un modo di vita pratica. Ma questa vita valeva più della teoria. La rettitudine e l'equilibrio del suo temperamento, con qualche adesione a questo od a quel principio, per misurata simpatia spirituale, ispirano tutta la sua poesia, la quale sembra cercare *a posteriori* in quanto c'è di attuabile nelle filosofie che il poeta conosce, una giustificazione della vita, della sua vita, della vita preferita, non d'inspirarsi e lasciarsi guidare da esse.

E d'altra parte, la filosofia vera e propria può essere argomento di poesia vera e propria? Una volta sola, nella storia del pensiero e dell'arte ciò è accaduto, e fu con Dante. Ma non in modo esclusivo: la filosofia nella *Divina Commedia* è una parte sola del grande quadro del mondo che il Poema sacro rappresenta, chè in esso si rinvengono alla pari con quella la nazione e la storia, la natura è la vita, la religione e l'impero. Dante solo ha saputo fare anche della filosofia in poesia. Ma dei poeti filosofi dell'antichità si salva a mala pena Lucrezio, che pur è spesso duro e contorto, arido e freddo. Parmenide od Empedocle tentano di far poesia, forse per raggiungere la persuasione di là dal razionalismo della prosa, per mezzo della seduzione ritmica e meccanica del verso, e forse anche perchè la poesia sembra loro più appropriata ad esprimere quella esplosione di verità che hanno sentito in sè come repentino sfolgorar di luce, l'uno per la convinzione d'aver risolto ogni problema con la determinazione dell'essere, l'altro per il calore mistico onde crede d'aver superato l'esigenza della razionalità. Ma poeti veri non sono nè l'uno nè l'altro, come poeta vero non è Senofane quando fa il filosofo, mentre tale diviene quando è pure lirico. Persino la scienza può farsi in poesia, non la filosofia, forse perchè vi son molte filosofie che, come quella di Platone, son sublime poesia per se stesse senza bisogno di versi.

Ora, come Roma subordinò ogni filosofia alle umane esigenze civili, sociali, politiche, imperiali, così Orazio restrinse

la filosofia al valore reale della vita ed analogamente sottopose la filosofia alle esigenze della poesia. Dal materiale che il pensiero del suo tempo gli offriva egli trasecse quanto poteva formare argomento di poesia, con un gusto, con un senso dell'opportunità, con una misura, che rendono l'opera sua esemplare e rappresentativa degli spiriti dell' antichità, tanto più che essa corrisponde a tutta la pratica della vita romana. I Greci, della misura parlarono molto e predicarono su ogni tono il loro *nulla di troppo* che, detto dai sette savi, era divenuto addirittura un proverbio etnico; ma non seppero applicarlo che all' arte: solo i Romani seppero esplicarlo nella vita.

Ed infatti che cosa è la filosofia per Orazio? Ce lo dice in una delle satire là dove tesse la lode di quei conviti che nella vita antica son quel che per noi dovrebbero rappresentare riviste ed accademie, giornali e conferenze, salotti e congressi: scambi d' idee geniali fra uomini geniali, eleganze di argomenti e di parole fra patrizi dello spirito che si trattano alla pari, germi fecondi di meditazione ulteriore gettati in discorsi che sfiorano più che non approfondiscano problemi elevati. Ecco, dice, che si comincia a parlare, ma non di pettegolezzi sulle ville o sulle case altrui, nè se Lepore balli male o no, ma di ciò che ci tocca assai più direttamente e che è male ignorare; poichè si discute se gli uomini sian più felici per le ricchezze o per la virtù, o di che cosa debba attirarci all' amicizia, se più l' utilità o l' onestà, o di qual natura sia il bene e qual sia il sommo bene. E' tutto qui.

Questo e poco altro per quanto concerne problemi generali da trattar con gli amici. Nè per quanto concerne se stesso c' è molto di più. S' è fatto un gran discorrere sul suo *nil admirari*, non meravigliarsi di nulla, precetto antico, già attribuito a Pitagora, e che passato attraverso Democrito, riaffiorava nell'apatia e nell' atarassia comuni a tutti i sistemi ellenistici e greco-romani. Lo spirito di quel precetto era nell' aria e lo si respirava con la vita di quel tempo. Solo che Orazio, il quale avea pronunciato il famoso *est modus in rebus*, non poteva accettare neppure un precetto assoluto d' indifferenza per tutto e di culto esclusivo della virtù: non bisogna appassionarsi troppo neppur per la virtù, il che vuol dire che le esagerazioni dottrinali dei filosofi puri non fanno per lui. Del non meravigliarsi di nulla in fondo egli prende quanto può corrispondere ad una comodità della

vita, ad un equilibrio delle passioni, alla serenità normale e virile dell'animo.

Poichè in tutta l'opera sua egli ci mostra un continuo, disinteressato, sincero esame di se stesso e se stesso dà come esempio di umanità, non per vanitosa credenza di esser perfetto, ma per retta consapevolezza di aver voluto divenire normale, uomo medio, lontano da ogni eccesso. La propria umanità nel suo egoismo simpatico ed attraverso tale esame di coscienza, per mezzo di tale introspezione in cui lascia sempre penetrare un raggio della luce della vita e del mondo, egli confronta con l'umanità altrui alla quale offre i moderati consigli della propria esperienza, non quelli della propria coltura. La vita ci ammaestra più assai che non i libri, ond'egli dà più ampio luogo nella sua poesia al colloquio con Damasippo, un povero rigattiere fallito, od a quello con Davo, uno schiavo, che gli parlano della virtù, che non alle elucubrazioni dei grandi maestri della filosofia.

Ne risulta tale ritratto di Orazio, quale nessun altro scrittore ci ha lasciato di sè. Calvo, piccolo, obeso, di salute cagionevole e ciò non ostante di lieto umore, non mai malinconico, nè pessimista, ma socievole e persino rassegnato con il seccatore, onest' uomo, sincero, qualche volta impulsivo, ma che appena in certi epodi perde, solo però per poco, la pazienza. Ha un fondo d'indolenza, da buon romano di tutti i tempi, onde, soppesando i vantaggi spirituali o pratici che gli avrebbero arrecato il fare il filosofo od il politico, con le fatiche che gli sarebbero costati, la coerenza di pensiero e vita cui l'avrebbe costretto l'ascriversi ad una scuola, gli affanni e l'esistenza febbrile che gli avrebbe procurato il gettarsi nella vita pubblica, esclude ambedue le carriere e preferisce ad esse la serenità della vita privata. Della solitudine non fa una teoria ferrea e definitiva; odia il volgo, ma anche l'isolamento. Solo sì, ma non per una solitudine elevata a sistema, come un misantropo quale Diogene, o come un fachimiro contemplativo; a quel modo stesso che è indolente ma non ozioso, sì bene mantenendo quel tanto di attività che s'addice ad un uomo vivente ed intelligente. E' romano anche in questo; alla segregazione inaccessibile e feroce, disperata e sublime dell'uomo greco, Roma sa contrapporre la sua civile socialità, la gentilezza dell'umano commercio, l'amenità del viver comune, la romana cordialità, in una parola, l'*urbanitas* che è l'ospita-

lità dell' Urbe per tutti, una variante squisita, elegante, raffinata, della *romanitas*, chè Urbe e Roma sono una cosa sola, in quest'e due parole sottilmente differenziata.

Apprezza su ogni cosa l' amicizia di cui tutta l' opera sua è un' esaltazione. E' benevolo ed indulgente, poichè sa sempre trovare un sorriso. La lealtà più cordiale è la virtù di cui vuol dar prova costante e che vuol inculcare negli altri. E' modesto, ma conosce perfettamente il proprio valore. Temperanza e moderazione son caratteristiche specifiche dell' indole sua. Non è in religione un bigotto e neppure un ortodosso: dice di essere *parum deorum cultor et infrequens* cioè non osservante; ma crede nel divino e nella necessità di una religione che salvaguardi la morale. Ama i giovani, e li consiglia, ma senza opprimerli con prediche severe e imbronciate. Della natura non ha, come fu osservato, il sentimento romantico di Virgilio, ma la adora per la sua bellezza, per l' atmosfera nella quale essa lo fa vivere, per gli stimoli che essa dà alla sua poesia, senza imbarazzarlo spaventandolo con il presentargli giganteschi problemi cosmici. Anche la storia si semplifica per lui: l' avarizia e l' ambizione son le turpitudini che hanno sovvertito il mondo, ma anche qui egli è ottimista poichè sa e sente che c' è la possibilità della redenzione.

E non vuol fare il filosofo neppure nell' arte, quando con l' epistola ai Pisoni ci dà il trattato romano di estetica. Anche qui è uomo pratico ed applica all' arte le sue preferenze morali: sincerità di sentire in vista del risultato da conseguire. Ma tutto ciò intercalato di precetti e sentenze desunte dalla propria esperienza che consiglia di evitare anche in arte ogni eccesso, d' ispirarsi ad un' armonia interiore che si ripercuota nell' opera, di mantener sempre misura in pensieri, immagini, ritmi. Nulla egli dice sull' arte come fatto dello spirito: tutto al più essa è fatto morale e come tale s' inquadra nella sua più generale concezione, nel suo modo d' intendere la vita, ecletticamente.

L' eclettismo filosofico politico di Cicerone, trova il suo riscontro perfettamente latino nell' eclettismo artistico morale di Orazio: l' uno lo compone per lo Stato, l' altro per l' uomo. Per lo Stato e per l' uomo qualche cosa di simile, proseguendo la

tradizione romana, fa oggi il Fascismo rispetto alle dottrine filosofico-politiche del secolo scorso. Anche ad Orazio sta a cuore lo Stato: non ha una filosofia politica ma sente l'ideale romano da cittadino sollecito ed amante della cosa pubblica. E' poeta civile e poeta nazionale, come ogni vero poeta italiano, da Nevio a Gabriele d'Annunzio. E' questa una tradizione nostra, non mai interrotta, dai latini a tutti gl'italiani fino ai moderni, che il poeta esprima sia nei momenti di grandezza sia in quelli di decadenza, il suo sentimento nazionale. Poeti puri, nel senso di poeti puramente subiettivi e distaccati dal mondo civile che li circonda, non ce ne sono da noi, e se qualcuno ve n'è, è secondario. Da noi il poeta deve sentire il dovere di porre l'arte sua a servizio della nazione dimostrando sensibilità e passione lirica per la sua terra. Tale appare anche Orazio più specialmente nelle grandi odi nazionali, anche in quelle che son opera di gioventù, e sopra tutto nell'estremo capolavoro della prematurità, nel Carme secolare. In ogni romano c'è un uomo di Stato ed il Carme secolare rappresenta veramente il programma definitivo dello Stato latino e dell'Impero.

Lo cantaron fanciulli e fanciulle nei ludi che Augusto volle celebrare nel 17 a. C. per solennizzare l'anniversario secolare della fondazione di Roma, divenuta già città divina. Invoca l'inno la protezione alle madri e lieti successi alle leggi demografiche dell'Imperatore, invoca ricchezza di mezzi, risanamento della terra, buon costume alla gioventù, sicura tranquillità alla vecchiezza, benessere e sanità fisica alla gente romulea, ed ogni gloria, onde Roma abbia vittoria sui ribelli, e sia mite con il vinto, poichè tutti i popoli sino ai più remoti domandano di assoggettarsi alla sua giusta legge. Ma non è questo il programma fascista di Mussolini? E non è in questi versi il monito ed insieme la profezia per la Roma d'oggi? E non sentiamo dunque noi, eredi primogeniti di quella grandezza e discendenti diretti da quelle virtù esemplari, nel Carme secolare l'umanità, la continuità, la legittimità del nostro sogno imperiale, fatto di romane virtù, di clemenza e di gloria, di universale felicità e di divina armonia? Veramente

*..... tutto che al mondo è civile,
grande, augusto, egli è romano ancora.*

Il Carme secolare e l' *Eneide* consacrano la romanità come essenza immortale dell' unica civiltà. Roma con la realtà sublime della sua storia continua e documentata di trenta secoli di civiltà è la fonte d' ogni grandezza d' umano ideale. Vi son stati e vi son di quelli che la ripudiano con quanto essa ha di sacro, ma quasi per una nemesi storica che è la loro condanna, l' espressione più comprensiva e caratteristica del loro spirito avverso, si definisce e sintetizza nella parola romanticismo, che etimologicamente, per tumultuosi trapassi risale pur sempre al nome di Roma. Vendetta del caso, segno mirabile del destino, sopravvivenza voluta da Dio della perfetta costituzione e sistemazione del genere umano, continuità perenne di un dominio ineluttabile e di una fatale attribuzione della giustizia pura a questo nostro popolo millenario ed eterno, la Roma di Orazio e di Virgilio continua ad essere la dominatrice solenne del mondo e le due sillabe che compongono il suo nome sono pur sempre, dopo quelle del nome di Cristo, le più auguste che labbra umane abbiano mai proferito.

Così sente Orazio, uomo romano, perchè è interprete perfetto degli spiriti di una civiltà imperitura. Tale lo fanno la sua stirpe, la storia della sua città, l' indole sua, non un preordinato sistema cerebrialmente ed aprioristicamente concepito, nè l' acquiescenza ad una filosofia. Orazio fu solamente artista: noi non dobbiamo e non vogliamo accaparrarlo a forza alla nostra disciplina ed alla storia di essa, storcendolo dal suo sereno e pratico realismo. Fu un grande romano ed un grandissimo poeta e se per riconoscerlo come tale dobbiamo rinunciare a farne un filosofo, concludendo come abbiám cominciato che non esiste una filosofia nè di Orazio nè da Orazio, ne siano ringraziate le vergini e candide Muse.

(1935)

VII

ALBERTO MAGNO

Ammirevole e glorioso destino quello della nostra terra italiana! Qui le grandi idee trovano la loro universalità ed insieme la loro umanità. L'Impero in vano tentato dall'Oriente e dalla Grecia qui si compone in millenaria clemenza augusta, estendendo la saggezza romana sino ai confini del mondo conosciuto a quel tempo, per mezzo di una sintesi politica e civile ove si riassumono tutti gli spiriti dell'antichità per quanto essi hanno di umano e di reale. La Chiesa che, rimasta a Gerusalemme, avrebbe dovuto limitarsi ad esplicar l'ingenua fede primitiva di Pietro, a Roma ove la conducono il genio di Paolo e l'intuito del principe degli apostoli diviene Cattolicismo, che vuol dire totalità umana ed impero spirituale ove si sincretizza ogni fede passata nella luce divina della parola di Cristo.

Parimenti nel Medio Evo, epoca di fervore in cui a lungo si elabora il rinnovarsi dell'umanità nei contrasti più fecondi, è ancora l'universalità italiana che concorre a creare il nuovo spirito europeo. Quasi per una fatalità geografica, quella onde l'Italia è veramente al centro di tre continenti ed equidista dalle sedi storiche più diverse, essa diviene nel Medio Evo, crogiuolo ove si universalizzano, si spogliano del loro particolarismo, si umanizzano le concezioni delle civiltà e delle culture più lontane. La cavalleria germanica e la lirica francese, il ripensamento

arabo ed ebraico e le sottigliezze bizantine, e con tutto questo le idee nazionali, politiche, imperiali corrispondenti, concorrono su la nostra terra a formar lo spirito europeo cui il Rinascimento conferirà con splendore di linguaggio e d' arte il potere di riunificare la stirpe del vecchio continente. Tal che sembra a noi che anche ai giorni nostri quante nazioni o regioni son distanti non solo materialmente ma spiritualmente da Roma, e quanto più esse vogliano da Roma e dagli spiriti che ne promanano differenziarsi, rispetto alla storia, alla religione, al diritto, tanto più si raffreddino, si disumanizzino, s' imbarbariscano.

L' Università è stata una fra le sedi principali di questa unificazione spirituale operata in molta parte dell' Italia; altre furono la Chiesa, gli ordini religiosi, le corti. Ma nell' Università più liberamente e disinteressatamente s' accostavano gli uomini di provenienze diverse e si ponevano in contatto più diretto con le sollecitazioni del pensiero più vivo e con le esigenze della civiltà. Da sette secoli fra le mura dell' Ateneo patavino, si parla dell' anima e della sua immortalità, della vita, della morte e di Dio, onde quando noi professori ci accingiamo solo a nominare in quella sede secolare taluna delle questioni, che, come quella del libero arbitrio, accompagnano perennemente l' uomo nel suo cammino su questa terra, proviamo un senso d' orgoglio ed insieme di reverenza, come se l' essere investiti di tale continuità ci desse l' illusione di essere ancor vivi fin da allora, ci insignisse di una nobiltà inespugnabile. Oltre di che è per noi ragione di altissima compiacenza il pensiero che nello Studio delle Venezie tante luci di pensiero e di dottrina rifulsero, tante ne furono accese.

Fra queste una delle prime in ordine di tempo e delle più fulgide sempre, è quella di Alberto di Bollstädt passato alla posterità con il nome di Magno e da poco assunto a gli onori dell' altare. Certo quando egli giunse in Italia l' Università di Padova era ai suoi albori e forse consisteva a pena in qualche stanza dell' albergo dei Capodivacca ove si raccoglievano i primi studenti. Tale soggiorno dovrebbe anzi indurci a spostar di parecchio la data di fondazione dell' Università di Padova posta al 1222, poichè Alberto, se lo si ritiene nato nel 1193, sarebbe ivi venuto a studiare a vent' anni, cioè intorno al 1213, ed in Italia avrebbe passato dieci anni di studi sin che nel 1223 sarebbe

entrato nell'Ordine Domenicano. Può darsi per ciò che una scuola preesistesse in Padova alla vera e propria istituzione la cui origine si conviene debba essere posta nel 1222, scuola che già doveva però godere di gran rinomanza se dalla Germania venivano giovani studenti a frequentarla. Altrimenti converrebbe accettar per data di nascita di Alberto il 1206-7, come vuole l'Endres, in vece del 1193, data sostenuta dal Michael, ponendo poi nel 1233 l'entrata nell'Ordine Domenicano che sembra abbia avuto luogo anch'essa a Padova, ove Alberto certamente era già nel 1223.

Per lunghi anni fu professore, dal 1228 in poi, prima a Hildesheim, poi a Friburgo, a Ratisbona, a Strasburgo, a Colonia ove nel 1244 ebbe a discepolo Tommaso d'Aquino allora adolescente, entrato subito dopo nella sua intimità nella quale rimase per oltre nove anni. Dopo un soggiorno a Parigi Alberto fondò lo Studio di Colonia di cui rimase reggente sino al 1254, anno della sua nomina a provinciale dell'Ordine per la Germania, carica in cui rese importanti servigi anche nella Curia romana. Dal 1260 al 1262 fu Vescovo di Ratisbona e dopo varie peregrinazioni tornò nel 1266 a Colonia ove poté consacrarsi finalmente tranquillo ai suoi prediletti studi sino alla serena morte, avvenuta nell'anno 1280. Fatto notevolissimo della lunga ed operosa vita fu l'aver designato al primo grado di insegnamento nel 1252 all'Università di Parigi l'ancor giovanissimo discepolo Tommaso d'Aquino cui l'avevano accostato forza di fede, profondità d'ingegno, passione di studio e forse anche la comune nobiltà del lignaggio.

Queste dunque le tappe della sua vita e le date degli eventi principali di cui essa si compone, vita di pensiero e d'azione, di preghiera e di studio, di meditazione e di osservazione, vita bene spesa, anche se di non comune durata, tra le cure e le responsabilità dell'alto ministero religioso e quelle della produzione scientifica, filosofica, teologica. Tale immensa somma di lavoro egli poté condurre a termine oltre che per dono della natura sua e di Dio, anche per l'appartenenza ad un Ordine religioso e particolarmente a quello dei Domenicani. L'Ordine è singolarissima forma di convivenza e di associazione che per talune attività consente come nessun altro modo di vita l'impiego più esteso ed intenso della personalità di chi v'appartiene. In cambio della

disciplina esso dà la quiete assoluta, e le dure rinuncie che esige compensa con ardori spirituali e sentimentali incomparabili. Ogni altra maniera di convivenza associativa è difettosa al confronto, ove si considerino i fini da conseguire, poichè qui la liberazione da una gran parte delle sollecitudini della vita concentra tutte le forze dell' uomo nell' adempimento di un dovere unitario. Nessuna in fatti delle altre organizzazioni, l' esercito o la scuola, il partito politico o l' azienda economica, raggiunge una unità teleologica così perfetta come l' ordine religioso in cui il disinteresse elimina ogni impronta specificamente professionale ed in cui non ostante l' uniformità della vita, della regola, dell' abito è lasciato all' individuo un suo campo d' azione assai più libero e sicuro. Tanto è vero che quante volte la società laica vuol conseguire in un suo nucleo saldezza ed unità di opere cerca di modellarsi sull' ordine religioso che è milizia e disciplina, spirituale e materiale. A queste si deve se gli ordini sorsero in ogni grave momento in cui era da salvar l' unità della Chiesa e non è senza seduzione il pensare che san Benedetto, uno dei primi fondatori di comunità religiose, apparteneva al patriziato romano di cui recava nella nuova istituzione tutte le attitudini pratiche e le virtù imperiali.

Tanto più per un' indole come quella di Alberto doveva esercitare una possente attrazione un Ordine come quello Domenicano, di formazione recente e disposto per fini pratici e culturali insieme, com' eran quelli della vittoria su le nascenti e già pericolose eresie e del rafforzamento della dottrina cattolica, fini che anzi si riducevano ad uno solo che era il rinvigorimento della Chiesa. I Domenicani erano predicatori, esercitavano cioè la parola che diventa azione, e studiosi che dovevano sistemare la sapienza cattolica in una ferrea unità che non lasciasse nè spiragli per entro cui penetrassero germi d' eterodossia nè lussi formali di polemica sotto i quali i germi stessi avessero agio di svilupparsi. A questa opera si deve se come il XII fu il secolo d' oro delle scuole filosofiche, così il XIII fu il secolo d' oro della scolastica.

La Chiesa troppo occupata nel secolo precedente di politica aveva dovuto straniarsi dalla vigilanza su le vicende del pensiero filosofico. Ne era conseguito che molti dei pensatori di quel periodo avevan lasciato che nelle loro dottrine se ne infiltrassero

altre che potevano profondamente alterarle. Altri sistemi o altre concezioni eran tali che se se ne fossero tratte tutte le conseguenze avrebbero condotto agli estremi opposti. Altri pensatori in fine s' eran messi su vie che li conducevano assolutamente fuori dal pensiero ortodosso come Scoto Eriugena. Il problema degli universali aveva polarizzato intorno a sè tutti gli altri, non altrimenti da quello posteriore dell' obiettività reale delle nostre conoscenze intellettuali, e la polemica fra realisti e nominalisti si era estesa sino a dilagar verso il sofisma. Sant'Anselmo alla fine del secolo XI aveva tentato una sistemazione unitaria più teologica che filosofica cui mancavano però lo schema ed i fondamenti in una realtà elaborata dalla scienza che potessero darle il valore definitivo di un sistema. Troppe controversie avevano oltre a ciò diviso il campo del pensiero, da quella su la grazia a quella su la predestinazione e la libertà, a quella su la transubstanziazione, sino all' antifilosofia di San Pier Damiano.

Il secolo XII rialza le sorti della filosofia e prepara la sintesi mediante un prodigioso travaglio di cui son fatti caratteristici il risorgere del problema degli universali e la scoperta di opere di Aristotele sin allora ignorate. Guglielmo di Champeaux e Roscelino, Abelardo ed i Vittorini, l' epicureismo, il panteismo, e le sorgenti eresie catarine e albigesi, la nuova mistica ed ancora una serpeggiante sofistica, palesano sempre più la necessità di una sistemazione del pensiero in senso cattolico. La più gran parte di questi filosofi tentano di dare fondamento ad una dottrina che spieghi l' ordine naturale per mezzo della ragione ed intendono compiere un' esposizione sistematica della fede cattolica, ma come è stato osservato, mancano ancora loro due grandi e specifici fondamenti, cioè la codificazione dei materiali e la generalizzazione del metodo dialettico, mentre germi d' infezione ma anche di rinnovamento e stimoli alla vivacità del pensiero occidentale penetrano con le filosofie ed i commenti di arabi e di ebrei.

Rapidamente il pensiero s' avvia alla sua sistemazione. Siamo al tempo dei nuovi ordini religiosi, delle cattedrali e delle somme, che annunciano il capolavoro di San Tommaso e la Divina Commedia, due glorie italiane. Alessandro di Hales crea un metodo espositivo che varrà per tutto il secolo e tenta una rudimentale classificazione di materiali elaborati in fonti greche, ara-

be, ebraiche oltre che nelle opere dei predecessori. San Bonaventura, chiamato il continuatore della tradizione, è mistico nei confronti di Tommaso, e forse avrebbe dato alla filosofia medievale un'altra mirabile sintesi se a trentacinque anni non fosse stato chiamato a coprir la carica di generale dell'Ordine Francescano. E presso a questi seguaci del Santo di Assisi ecco apparir quelli del Santo spagnuolo, di San Domenico, a Parigi, a Oxford, in Italia e in Germania, fra cui precursore operoso e geniale Alberto Magno percorre tutto il sapere del suo tempo in centotrentotto opere d'ogni argomento di filosofia e di teologia, di scienze naturali o d'astronomia, di matematica o di esegesi delle sacre scritture, lungo ottantasette anni di vita tutta data allo studio ed alle opere di pietà, all'osservazione della realtà ed all'adempimento dei suoi doveri ecclesiastici.

Le grandi sintesi d'ogni specie son precedute da periodi di lungo fervore d'analisi, durante i quali sembra che spiriti geniali ma di minore altezza abbian lavorato per « colui che deve venire ». Elaborano costoro il materiale per la sintesi che altri compirà e lo preparano in guisa che sia pronto, maturo, tradotto, un medico direbbe peptonizzato. Il genio coordina tutto ciò e vi pone la sua impronta, vi dà la sua architettura, vi accende la sua fiamma. I rapsodi preparano il materiale per i due poemi di Omero, come tutti i presocratici elaborano lo studio della natura per la sintesi di Aristotele, e chi sa che il Tesoro di Brunetto Latini non ci rappresenti l'anticipata preparazione in questo senso di una delle fonti dell'opera dantesca, così come l'enciclopedia di coltura di Alberto Magno appresta al suo mirabile discepolo Tommaso una immensa scorta di nozioni riscontrate, classificate, garantite. D'altra parte molta critica letteraria, storica, filosofica del secolo scorso si è sprecata in una sopravvalutazione del criterio di originalità posto come fondamentale per ogni giudizio di valore, ed ha profuso tesori d'ingegno e qualche volta di mala fede, nello stabilir derivazioni le quali non tenevano nessun conto della originalità vera che è personalità, limitandosi ad accertamenti superficiali di elementi puramente esteriori e formali. Sarebbero da rivedere molte glorificazioni e demolizioni operate solo in base a quel criterio nel secolo scorso e forse in seguito a ciò crollerebbero molte costruzioni non del tutto disinteressate con cui le scienze morali son state costrette a sorreggere artificiosi primati.

Nel caso però di Alberto Magno e Tommaso d'Aquino la derivazione è diretta, legittima, incontestabile, anzi tutto per la elaborazione aristotelica che passò dall'uno all'altro. Dice in fatti nella Fisica: « *Nostra intentio est omnes dictas partes* (la fisica, la metafisica e la matematica) *facere Latinis intelligibiles* ». Evidentemente egli intendeva per Latini i cattolici, in contrapposizione ai Greci, nobile sopravvivenza questa di un'idea imperiale romana, forse quella stessa onde in Ungheria ancora si chiamano *Lateiner* i cittadini che esercitano una professione intellettuale. Rendere Aristotele comprensibile ai Latini non voleva dir soltanto tradurlo, ma resuscitarlo alla vita, farlo di nuovo contemporaneo, transfonderlo nel pensiero, nella cultura, nella civiltà del tempo. La pura e semplice traduzione va dal plagio alla diffusione meccanica ed inorganica di un certo numero di nozioni: una costituzione politica come un sistema filosofico non si acquistano se non si vivono, l'una nel travaglio di un'esperienza che la elabori, la formi, la commisuri alle necessità sopra tutto psicologiche di un popolo, l'altro nel ripensamento e nel coordinamento della sua totalità e dei suoi elementi per una integrazione, una evoluzione ed un adattamento di quanto è in esso perenne come acquisto definitivo dello spirito. La lettura inerte è semplice enciclopedia, la lettura viva è collaborazione, così come politicamente la costituzione copiata è transazione, quella vissuta è armonia d'esperienze e di volontà.

Già Aristotele aveva cominciato a risorgere su l'orizzonte del pensiero occidentale poichè opere sue eran state tradotte anche dalle versioni orientali, e commentari parziali erano stati compilati su singoli libri. La grandezza di Alberto Magno sta proprio nell'aver ripreso in pieno Aristotele e nell'averlo resuscitato tutto quanto nel pensiero del suo tempo con tre procedimenti metodici ond'esso veramente riviveva ricongiungendo il mondo antico al moderno. Alberto dunque fece dell'opera aristotelica quella che fu chiamata una parafrasi estensiva poichè, come dice il Mandonnet, « non prese a fare un commento del testo, ma organizzò un piano generale preso dallo Stagirita ». In secondo luogo eliminò dall'opera aristotelica quei particolari che potevano o dovevano contraddire all'insegnamento cristiano o cattolico, ed in fine, « incorporò nello schema e nelle trattazioni così organizzate i materiali di Aristotele e dei suoi commenta-

tori insieme con la ricchezza delle osservazioni sue proprie », opera questa tanto più meritoria e coraggiosa in quanto al principiar del secolo XIII Aristotele era stato bandito dalla scuola di Parigi. Ma naturalmente questo enorme lavoro non poteva esser compiuto senza pecche onde forse anche agli errori ed alle deficienze di Alberto dobbiamo esser riconoscenti se essi stimolarono il suo grande discepolo a rimediarle, poichè certamente il genio dell'Aquinate s' avvide di quanto mancava alla concezione del suo maestro e si propose di correggerla.

Anche Platone, se bene in misura infinitamente minore, è conosciuto ed utilizzato da Alberto Magno, sia indirettamente a traverso gli elementi agostiniani rimasti nella sua filosofia, sia direttamente, per la conoscenza ch' egli ebbe certamente del *Timeo* ed in parte del *Fedone*, del *Menone*, del *Fedro*. Come ha determinato il Gaul nel suo dotto libro su le relazioni tra il nostro e Platone, Alberto confuta Platone quando lo confuta Aristotele, a volte lo confuta per conto suo, a volte in fine lo segue e ciò specialmente quanto a due problemi: la determinazione della essenza dell' anima e l' immortalità di cui accetta tre delle dimostrazioni platoniche rifacendo ai suoi fini la quarta. Tutto ciò dimostra anche come Alberto non sia un cieco fanatico per Aristotele ma come in ogni giudizio conservi la sua autonomia pur se questa debba condurlo ad un eclettismo o pluralismo od encrètismo che certo vanno a scapito della sua originalità. D'altra parte egli non era ricco di metodo critico ed è questo il difetto fondamentale della sua sterminata compilazione. Quanto ad Aristotele in vece, Alberto tende a restituirlo per quanto gli è possibile in una sua integrità utilizzabile ai fini cattolici e mentre vuol purificarlo delle scorie che vi hanno lasciato parafrasi, traduzioni e commenti arabi e giudaici, lo riadatta in molte parti al pensiero scolastico.

Originale certo, come filosofo Alberto Magno non è, e né pure esatto e coerente. Segue la tradizione e vi resta tenacemente aderente anche quando egli stesso senza avvedersene l'ha sorpassata. Manca di facoltà sistematiche e sembra un collezionista di argomenti che si riserbi di procedere ad una posteriore classificazione. Non sa fondere tutti gli elementi così abbondantemente raccolti onde non sa giungere a creare un vero e proprio sistema. Non è facile sceverar nelle sue opere quanto è suo, quanto è di

altri, quanto in fine appartiene al clima filosofico del suo tempo. A volte per amor di polemica cade in pericolose contraddizioni, a volte la sua dottrina vacilla e non sa pronunciarsi come quando circa il problema della volontà non sa districarsi dall'impiglio in cui s'è posto tra l'intellettualismo aristotelico ed il volontarismo agostiniano. La verità è che egli è un appassionato, di sapere e di fede, è un abbacinato dalla luce della verità, di ogni verità, sì da smarrire ogni criterio discreto, è un unitario quanto al sentimento che ha della necessità di una sistemazione, ma, per sua indole, pensa giorno per giorno, cosa per cosa, problema per problema.

Non può dirsi per ciò, ed in questo sono d'accordo tutti i trattatisti generali e speciali, che Alberto Magno abbia recato alla filosofia del suo tempo un contributo personale di originalità, quanto alla essenza intima dei problemi filosofici che tratta, salvo forse a quello della individuazione.

Nel quadro storico del pensiero medioevale, rappresenta sotto questo aspetto un elemento connettivo di continuità più tosto che un collaboratore genuino ad una nuova costruzione. Egli prende posizione in ciascuna delle questioni innumerevoli che tratta, ed è appassionato polemista nel sostenere il proprio avviso, ma non secondo una coerenza personale ed un organismo interiore quali son quelli che nei grandi creatori di sistemi come il suo mirabile discepolo Tommaso, dimostrano una vigile e pronta presenza spirituale, logica come una figura geometrica, coordinata nei principii generali e nelle applicazioni particolari come una grandiosa architettura. Proprio forse per la consapevolezza di tale irrequietudine infaticabile, egli sentì il bisogno di appoggiarsi al più grande sintetizzatore sin allora apparso su l'orizzonte del pensiero europeo, ad Aristotele, ed in ciò è una delle benemeritenze sue più grandi nella storia della filosofia. Questa è anzi la ragione principale della sua importanza nei nostri studi più che non quella che ricerchi un suo contributo sostanziale allo sviluppo interno della filosofia medioevale. Tanto più meritoria risulta in Alberto tale resurrezione integrale della filosofia aristotelica, in quanto in quel momento le deviazioni ed alterazioni arabe ed ebraiche delle opere dello Stagirita nei confronti dello spiritualismo platonico, tendevano ad accentuarne il paganesimo e ad espellere tutto quel tesoro di dottrine, di espe-

rienza, di creazione dal patrimonio dell' umano sapere. Onde quando nel 1270 il suo discepolo Tommaso lotta contro la condanna di tredici proposizioni fatte dal Vescovo di Parigi nella grande polemica averroistica e quando Alberto si reca a Parigi nel 1277 dopo la morte di Tommaso per difenderne gl' insegnamenti, è ancora Aristotele che trionfa per opera del nostro e che difende se stesso ed i suoi due grandi rinnovatori da ogni sospetto di eresia.

Alla vigorosa reazione cristiana contro ogni forma e sostanza della civiltà pagana era ben presto succeduta sin dai primi secoli del Cristianesimo una ripresa lenta ed oculata di quanto del meraviglioso lavoro dei secoli precedenti alla redenzione rappresentava esperienza umana elaborata ed acquisizione definitiva dello spirito umano. La nuova civiltà era ben sì rinnovazione totale dell' uomo e della società, ma v' erano pur elementi dell' uomo e della società che erano or mai assestati e garantiti. Tra il fanatismo di coloro che volevano applicare integralmente ed esclusivamente la parola divina di Gesù e che pur avevano dato alla Fede, l' eroismo del martirio, e la prodigiosa armatura spirituale che aveva edificato l' anima classica, conveniva trovare una conciliazione che sapesse e potesse tener conto di tutto ciò che l' una e l' altra cosa rappresentavano. Così più tardi tra i pericoli del misticismo e quelli del razionalismo, era necessario riprendere coraggiosamente ed energicamente una via media che non poteva esser segnata se non dalla più umana ed elevata normalità. Tanto nella elaborazione patristica quanto nello sviluppo scolastico del dogma, la salvezza unitaria del pensiero cristiano è data a tanti secoli di distanza proprio dalla equilibrata precisione dello spirito occidentale e dalla struttura perfettamente umana della creazione classica, culminanti in Sant'Agostino ed in San Tommaso. E' sempre l' antica e perenne umanità romana quella che sa pronunciare le parole più giustamente interpretative della divinità cristiana dando alle sintesi necessarie lo schema più armonioso e l' argomentazione più limpida.

Questo, con Alessandro di Hales, il francescano inglese, preparò Alberto di Bollstädt, il domenicano tedesco, ed attuò con inarrivata altezza il genio di Tommaso d'Aquino, il domenicano italiano. Il suo maestro aveva lavorato per lui come fosse un discepolo e come tale si comportò dopo la morte dell'Aqui-

nate di lui tanto più giovane e pure più presto disceso nella tomba. Poichè Alberto sentì che Tommaso valeva più di lui e con disinteresse veramente raro, in cui si palesava la nobiltà dell' indole sua più sollecita del risultato da conseguire che del personale successo, seppe cedergli il passo, dimostrando con ciò un'altra delle virtù dell' ordine religioso che per il trionfo di una giusta causa sa indurre ad abolire ogni affermazione dell' individuo.

La posterità, pur se in ritardo, ha riconosciuto i meriti di Alberto Magno, ma è stato necessario per questo che venisse un secolo come il nostro, illustre per fervore di lavoro scientifico. Qui è veramente l' unità più vera di questo pensatore, nella sua attività di scienziato di razza. Più che filosofo egli è essenzialmente scienziato, e filosofo è quel tanto che era necessario ai suoi tempi per essere uomo di coltura. Anche Dante filosofeggia, ma non dice in filosofia nessun verbo nuovo; è però il più grande poeta che mai sia stato: la filosofia fa parte in lui del quadro della sua coltura come uomo del suo tempo. Così Alberto, che in un' epoca di magia e d' alchimia è assetato di conoscenza sicura, è inseguito da una curiosità insaziabile, è illuminato da un' intuizione che non fallisce. Era mago a quei tempi chiunque tentava di strappare alla natura qualcuno dei suoi segreti ed a lungo il nome di Alberto come quello di Silvestro II o di Ruggero Bacone o di Pico della Mirandola fu accoppiato a quelli di un Cornelio Agrippa o di un Nostradamus, destino comune del resto a quanti cercavano di recare luce nelle tenebre in cui la scienza a quei tempi conduceva la sua difficile vita. La natura era considerata qualche cosa di diabolico, in cui prendeva forma l' avversario di Dio, che doveva soltanto lusingar l' uomo verso il vizio, le apparenze, i sensi e distaccarlo da Dio e dalle opere materiali e spirituali che a Dio dovevano invece ricongiungerlo. Per semplici necessità pratiche la scienza si era ridotta a pura tassonomia, enumerazione, erudizione, ed i bestiari, i plantari, i lapidari medievali non erano che cataloghi descrittivi cui la superstizione aggiungeva favole leggiadramente incredibili.

La vita del pensiero aveva bisogno della sistemazione scientifica della materiale realtà. Poteva fornirla Aristotele ma bisognava rielaborarla, ripensarla, riviverla, correggerla, e questa fu l' opera veramente grande di Alberto Magno. Osservazione, esperimento, ragionamento, sono per lui i soli strumenti legittimi

della scienza espungendo il criterio cieco dell' autorità cui conviene sostituire quello delle cose *probata per experimentum*. La vita all' aperto del giovane signore svevo, cacciatore appassionato che percorreva selve e montagne, era fatta per favorire la sua naturale inclinazione alla ricerca scientifica. Tale passione durò in lui tutta la vita se egli potè raccogliere una così grande mole di osservazioni. La natura è così meravigliosa creazione di Dio che non v' è bisogno di colorirla di fantasie, alterarla con leggende, inquinarla di menzogne perchè essa divenga un prodigio. Basta la verità coscienziosamente osservata ed onestamente riferita, ma a questo occorre un lavoro assiduo, tenace, minuto, rigoroso. In tale lavoro esprimeva ed esaudiva Alberto un bisogno di tutto il suo tempo in cui lo spirito abbandonato da secoli a se stesso era divenuto troppo esclusivamente gioco di concetti e s' era impigliato in costruzioni artificiali ove o ascendeva troppo lontano dalla realtà o si sminuzzava in una casistica inutile alla vita morale, religiosa, scientifica. Come il gigante Anteo esso aveva bisogno di riabbracciare la terra per ritrovare tutto il suo vigore. Era anche allora la fine di un' epoca, per molte delle ragioni medesime per le quali alla fine di un' epoca assistiamo oggi.

Se scopo della vita era la felicità oltremondana perenne, era pur necessario viverla questa vita e viverla sopra la terra ed in questo mondo che, per conseguire quello scopo, bisognava conoscere quanto meglio era possibile. Come dice il Dezani « occorre operare un capovolgimento completo nelle menti e nelle coscienze medievali perchè lo studio della natura recuperasse il diritto di cittadinanza nel mondo scientifico cattolico e perchè la natura apparisse non più la diabolica e lasciva caricatura di un paradiso perduto ma un ponte gettato fra terra e cielo a traverso il quale raggiungere il paradiso da conquistare ». Per ciò bisognava riverificare Aristotele e gli altri naturalisti dell' antichità fra cui Plinio, il più sospetto di tutti, e che era stato utilizzato prevalentemente da Alessandro di Hales, e riosservare direttamente tutti i campi della natura. Diffidentissimo di quanto gli antichi raccontano, Alberto vuol tutto vedere con i suoi occhi e toccare con le sue mani e definire o descrivere con il suo cervello. Aristotele gli dà lo schema, ma entro questo schema egli vuol esser libero di riprendere in una rigorosa revisione il materiale incasellato e di accrescerlo di nuovo materiale tutto suo personale.

Osservazioni proprie, osservazioni e testimonianze altrui, dati precisi di esperienza forniti da uomini della pratica, contadini artigiani professionisti, testi d' autori; tutto egli utilizza per dissetare il suo desiderio di sapere. *Amicus Plato sed magis amica veritas* dice il proverbio scolastico, e per Alberto, amico è Aristotele ma più amico è l' esperimento, di cui detta una legge magistrale: « *Oportet experimentum non in uno modo sed secundum omnes circumstantias probare* ». Non si è totalmente liberato dai difetti delle compilazioni anteriori e contemporanee, perchè ancora s' indugia in minuzie etimologiche ed in digressioni filosofiche, ancora dà credito a favole ed inverosimiglianze, nè, anche qui, assurge a coordinamenti organici tali da risolvere problemi generali. Ma ha creato lo spirito scientifico, almeno per proprio gusto, perchè non ne fu un diretto precursore, lasciandoci invece in se stesso e nella propria figura di pensatore e di ricercatore in tutti i campi, un modello ed un esempio imperituro di attività, di probità, di rigore. Qui risiede la sua vera grandezza.

Figura singolare e solitaria quanto alle conseguenze del suo insegnamento scientifico, la sua è però ben simile a quella dei grandi rinnovatori del suo secolo. Fra Giotto che rinnova l' arte e Dante che crea la poesia, fra Tommaso d'Aquino che sintetizza la filosofia e Francesco d'Assisi che risaluta l' umanità e la natura raccolte sotto una sola legge d' amore, ben si colloca Alberto Magno che tenta di rinnovare la scienza. Vari secoli dovranno passare prima che il tentativo sia ripreso e condotto alla vittoria perchè non nel rifiorimento scientifico questo dotto fra i santi ebbe la gloria di una diretta continuazione ma fu travolto nel rapido dissolvimento della scolastica del secolo successivo; segno questo che tal volta la filosofia è più d' impaccio che di utilità all' umano progredire. Non spetta del resto a noi accertare quanto questo dottore della Chiesa abbia incarnato in sè il tipo dello scienziato cattolico: lo dice d' altra parte con parola elegante ed insieme profonda Concetto Marchesi nella iscrizione a lui dedicata nell' atrio dell' Università di Padova: « *Veritatis regnum Deo asseruit non sibi* », che è quasi norma per ogni sereno fatto dello spirito.

(1932)

VIII

LEONARDO DA VINCI

Tutte le nostre partizioni storiche, a qualunque storia si riferiscano, si fondano su terminologie comuni, su vocaboli di identica formazione che tendono a rappresentare alla nostra mente o condizioni od analogie di fatti storici in modo schematico ed immediato, figurato od allegorico. Abbiamo così tutti i pre- ed i proto- ed i post-, tutti gl'iterativi, come Rinascimento, Risorgimento, Rinnovamento, Rifiorimento, tutti i numeri, tutti i secoli ferrei, aurei ed argentei, le infanzie, le virilità, le decrepitezze dell'umanità, le correnti, gli evi medi e gl'imperialismi, le genealogie e le autoctonie, le parole formate con suffissi o desinenze che di per sè debbon suscitare il preciso pensiero di una posizione o di un atteggiamento. E' in somma tutta una lessicografia storico scientifica da cui deriva per un verso una certa chiarezza convenzionale nella definizione dei fatti, dei periodi o delle figure della storia, dovuta ad una certa efficacia pedagogica e rappresentativa che innegabilmente tali parole possiedono, per un altro verso una gran quantità di pregiudizi se non a dirittura di idee false dipendenti dall'uso spesso imprudente e avventato di tali nomenclature, ma più spesso ancora della generale indolenza critica dello spirito umano.

Di fatti, queste parole, il cui particolareggiato studio storico

formerebbe argomento assai attraente, esaudiscono un bisogno d'ordine e di assestamento che ci fa desiderare una certa quiete uniforme. Le analogie e le associazioni che esse suscitano sembrano sistemare la nostra cognizione e toglierci l'incomodo di una definizione nostra, come fossero istituzioni ufficiali nelle quali si accuccia la nostra irrequieta ignoranza. La notte dei tempi, lo *hic sunt leones*, il medio evo, valgono per questo rispetto quanto gli -ismi, gli -enti ed ahimè! gli -oidi: sono concezioni divenute concrezioni, cristallizzate in una vera metafisica verbale, che toglie allo spirito agilità e indipendenza, che lo vincola in soggezioni ad idee fatte, che gli dà la più borghese comodità di sistemazione nel piccolo quartierino ammobiliato della propria cultura.

In altra guisa, con altri strumenti mentali, per mezzo di altre cristallizzazioni, questo fenomeno è stato comune anche ad altre epoche. Lo spirito umano ha bisogno di classificazione e di sintesi, ed in ogni sua sistemazione generale esso ha tradotto e fermato tutte le essenze sue principali in una coordinazione verbale e artificiale di schemi, che sino ad un certo momento del suo formarsi rappresenta un'ascensione e dopo, quando essa ha irretito l'universo, non è più che pesante servitù alla cieca e muta divinità di un dogma. Noi rintracciamo in fatti questa parificazione e questa riduzione a valori di parole, questa identità fra la chimica di queste parole e le azioni e reazioni delle entità che vi corrispondono, anche nei tempi più lontani. Oggi son parole astratte, immagini, allegorie, verbali e numeriche, che ci fanno trasportare nella realtà solo i nessi o aritmetici o grammaticali o di logica formale in cui esse fatalmente si muovono, atteso che questi appariscono i soli capaci di tradurre la nostra attività logica; in altri tempi, per esempio nella Grecia primitiva, alle parole si sostituiscono le divinità, onde l'antropomorfismo è la sola forma di astrazione.

Con la mitologia naturalistica ed anche con quella evemeristica, si unisce in tutti la teologia siderale e, forse prima, la divinizzazione antropomorfa di principii morali od anche psicologici. Ed ecco ai miti solari di Zeus e di Apollo, aggiungersi quelli spirituali della Giustizia e della Memoria, quelli siderali derivati dall'Oriente, ed ecco popolarsi l'umana fantasia di Dei e di Eroi, di Ninfe e di mostri, di angeli e di demoni, ecco che l'uomo gua-

risce della sua solitudine creandosi una compagnia perenne ed affine per ogni fatto della sua vita. Chi sarà mai stato quel primo pastore che raggianti di gioia e d'illusioni venne correndo a narrare ai compagni con rapidi monosillabi giocondi ancor simili a bramiti d'animale, d'aver visto emergere dalle acque della fonte ove dissetava le sue pecore, la ninfa dalle chiome di viola, dalle dita di rosa, dalla voce di usignolo? Era costui lo scopritore di Dio, era il primo conduttore di una forza morale su la terra e con l'altro sconosciuto che trovò la scrittura e con quello che mantenne acceso il fuoco, forma la grande trinità della vita civile.

E fin che gli uomini sentirono il contatto con queste loro divinità e la possibilità di variarle o di accrescerle ed il loro legame diretto con le cose e con la vita e l'aderenza della loro fede al significato della loro realtà, lo spirito umano fu l'uomo, e l'uomo visse nella vita e nella verità ideale. Poi la figurazione umana prese il sopravvento su la necessità della finzione, e l'uomo non sentì più nelle sue divinità che sè stesso, con le sue virtù ed i suoi vizi, con le sue caratteristiche e le sue relazioni, tutto ciò attribuendo a gli Dei e di tutto ciò le conseguenze facendo ripercuotere su la sua concezione del mondo e della vita. Ed institui fra gli Dei parentele e genealogie, gerarchie ed eguaglianze, accordi e avversioni, alleanze e deroghe, umanizzò gli Dei dopo aver divinizzato le cose, e fu così più vicino alla divinità resa inferiore, e più lontano dalla realtà della vita e del mondo che gli diveniva sempre più estranea.

Fra il X ed il VI secolo avanti Cristo l'anima ellenica sostenne questa crisi. La sua religione, la sua morale, la sua politica, la sua scienza non furono che teogonia e cosmogonia che val lo stesso. Il connubio di Ouranos e di Gea era per l'uomo un legittimo matrimonio, era la sola espressione verbale dell'origine del mondo, così come un sacrificio a Dike doveva propiziare l'umana potenza dispensatrice di giustizia. La parola aveva fermato in quelle figure ogni attività dello spirito onde le relazioni umane, trasferite nella società divina, assolvevano ogni compito, esaudivano ogni bisogno, risolvevano ogni problema: la poesia aveva ucciso la verità, la fede era divenuta dogma.

Questo fenomeno è comune a tutte le epoche successive a quelle d'intenso fervore spirituale, dopo che un universale movimento ha finito di elaborare tutte le sostanze e tutte le forme

del mondo. Forse per i Greci tale sistemazione cui ho più sopra accennato non fu così totalmente consapevole quanto in altri momenti, come per esempio nel secolo XV dell'êra nostra. Il sapere in questo tempo era Aristotele, la filosofia San Tommaso, lo stile Cicerone, ed in questi tre grandi nomi l'umanità pensante si era adagiata fermandosi a quelle concezioni generali, a quelle enciclopedie gigantesche che imponevano a tutti gli spiriti l'identico stampo. Pareva che in esse si trovasse risolto ogni dubbio potesse sorgere in un' anima e che esse esaurissero la più minuta casistica di qualunque problema. Per esse la personalità indipendente dell'uomo era scomparsa, per cedere il luogo ad una specie di seconda natura artificiale in cui ogni cosa non poteva esistere che secondo quella elaborazione. La realtà della natura, dello spirito, dello stile, del mondo, della vita, del pensiero, tutta la realtà in fine non incominciava per l'uomo da se stessa, ma da quelle trascrizioni. L'andar di là da queste per ritrovare quel che è genuino, originale, spontaneo, primitivo, fondamentale, o non era sentito come bisogno o, se era attuato, costituiva assurdo o eresia. Il continuo divenire dello spirito era inteso solamente entro quei confini, onde la Scolastica, la Tomistica, i grandi commentatori dello Stagirita, le opere di Cicerone, e potremmo qui aggiungere anche forse il Petrarchismo, rappresentavano i punti supremi del ragguaglio spirituale, così come quanto era accaduto prima o dopo il loro presentarsi nella storia dello spirito europeo, costituiva solo provvidenziale anticipazione od auspicata integrazione di quelle unità verso le quali la vita universale era polarizzata, quasi sembrasse che esse facessero or mai definitivamente parte della zoologia spirituale dell'umanità.

Ora di tal fatta l'umanità conosce solo ben poche parole, di valore universalmente imperativo nel tempo e nello spazio e tali da essere assiomi per la vita dell'anima, siano esse le parole di Cristo o il teorema di Pitagora. Le altre, di là o dopo di queste non son che espressioni, deduzioni, sovrapposizioni, che s'intrecciano e si moltiplicano nelle varie epoche sino a divenir dogmi costituenti la seconda natura. Giunge però il momento in cui questi sembrano evaporarsi quasi per lasciar intravedere traverso la lor compagine or mai fumosa le realtà più vive ed immediate, ed ecco gli spiriti arditi penetrar quelle tenebre, lottar con

esse e con se stessi per ritornare ai principii e restituirli nella loro integrità al patrimonio dello spirito umano ed ecco le grandi battaglie ed ecco i crepuscoli degli Dei!

Nella storia della civiltà ellenica furono i Presocratici a condurre la grande guerra ideale, a dare la scalata all' Olimpo, e si ersero intrepidi e bisognosi di verità di contro al tempio or mai fatiscante della mitologia. Ed intesero alla critica religiosa ed entro di essa alla fisica, tornando alla più elementare realtà della natura, come per guardarvi dentro, come per rendersi conto direttamente e personalmente del grande enigma della vita. Furon essi i più grandi ricominciatori della Storia, quelli che con la verginità luminosa dei loro puri intelletti e con la tenacia sincera e sicura dei loro ardenti desideri spirituali si posero meravigliosamente sereni di fronte a tutto il problema della realtà, per risolverlo umanamente, con forze proprie, primitive, autonome ed incontaminate. Il pensiero umano non sostenne mai sforzo più grande.

Così la conoscenza del mondo sottoposta all' opera infaticabile di quelle diritte intuizioni, si estendeva e si perfezionava per mezzo di azioni molteplici di penetrazione, di sostituzione, di classificazione, e gli Dei scomparivano, come per purificarsi in concezioni più adeguate al loro valore morale, onde gli astri ed il cielo, i regni della natura e le forze e le sostanze di questa, il mare ed i venti, la terra e le proporzioni, lo spazio ed il tempo acquistavano la loro realtà razionale. Di qui quei pensatori giungevano alla critica del pensiero in sè, d' onde a quella dell' uomo, della sua attività conoscitiva e verbale e logica, del suo diritto a pensare, e per ciò dopo i primi teologi, fisici o fisiologi appaiono i primi sistemisti, e dopo questi i primi sofisti, e già in vece del dogma nuovo il pensiero umano sta per agghiacciarsi nello scetticismo, quando sopraggiunge Socrate. E questi dopo un primo periodo d' indagine naturalistica, dopo aver anche ripreso gli elementi definitivi e incrollabili della religione e della morale popolari ed aver riconosciuto nell' intima testimonianza demonica della sua coscienza la loro eterna umanità, procede a darne la riprova razionale e riascende ad essi con le proprie forze aprendo le grandi strade maestre dei due massimi sistemi filosofici dell' antichità, quelli di Platone e d'Aristotele.

E bene tutto questo grande lavoro dello spirito che da Talete

a Socrate rappresenta il travaglio di due secoli di fervore, un solo cervello l'ha compiuto nel Rinascimento, un uomo solo, Leonardo da Vinci. I tempi erano diversi, l'umanità aveva assai più sofferto e pensato, sentito e sognato, lo spirito era assai più ricco d'esperienza e gli strumenti dell'espressione assai più consueti, ma l'atteggiamento spirituale di Leonardo non è per questo meno risoluto e personale di quello dei Presocratici. Egli, nel ripudiare quanto per la vita dell'intelletto è, per così dire, di seconda mano, intese come quelli a ridurre al minimo la fatalità metafisica che pesa sullo spirito umano, e come quelli si adesse solo, a scrutar la verità originaria, anzi la realtà primitiva per crearne una verità sua ed insieme universale. Onde tanto nei Presocratici quanto in Leonardo riscontriamo una medesima nobiltà individualistica, nel voler rifare da sè la traduzione, la trascrizione del mondo; è un sentimento di decoro, di dignità spirituale quello che inspira gli uni e l'altro a questa ricerca, come se paresse loro disdicevole per la loro coscienza di uomini pensanti l'accettar già elaborata e pronta per opera di altri spiriti tutta la materia del conoscere e del sentire. Convieni a tale atteggiamento gran fede nella resistenza della propria ragione e di tutta l'anima, poichè per esso si aboliscono le consuetudini più facili e care e diciam pure più accreditate e più comode, cui s'adattano le nostre relazioni con l'essere universo, e convieni per ciò che questi grandi indagatori sentano profondamente i doveri che impone l'orgoglio della loro indipendenza, come che essi non vogliano essere i parassiti delle idee già fatte. Non temono essi per ciò, anzi sfidano la solitudine paurosa cui vanno in contro, chè non sanno se il loro sforzo sia tale da condurli ad acquistar per l'anima un bene al meno pari a quello cui vogliono rinunciare con così superba serenità.

Ma tanto i Presocratici quanto Leonardo non sono demolitori degli idoli metafisici e invecchiati, se non indirettamente. Essi ricominciano, semplicemente, senza polemica, in parte per rispetto a tutto ciò che, in un modo o nell'altro, è ormai divenuto sostanza spirituale ed ha, in un modo o nell'altro, cooperato a formar l'uomo qual'è, in parte per mantener più intatta che sia possibile la loro libertà sia negli stimoli sia nei contatti. Più della maggior parte dei Presocratici, Leonardo ha la consapevolezza della propria originalità di pensiero, e più anche di quegli Scola-

stici che eran penetrati senz' avvedersene nel tempio della Scolastica iniziando il razionalismo. Leonardo sa di andar contro o meglio, di non andar secondo la convinzione generale, ma non è un ribelle, non è un distruttore: è troppo sereno ed equilibrato per questo, e sopra tutto ha troppo gusto, ha troppo vivo il senso dell' armonia. Ed identico in ciò ai Presocratici, crea il proprio pensiero come qualche cosa di esemplare che tutto pervada e vivifichi, per tagliare le radici delle piante troppo omai ombrose e folte, ma non con un' azione violenta, sì bene per opera quasi automatica, per virtù di persuasione e di verità.

Forse anche per questo, Leonardo non è il creatore d' un sistema. Se filosofo vuol dire solo colui che in astrazione ed in parole contruisce una sua duplicazione organica e razionale dell' universo, oh certo, Leonardo non è un filosofo. Ma se filosofo è anche colui che sa coraggiosamente intromettersi tra parvenze e sostanze e queste illuminare con gli sprazzi vividi di un pensiero personale e animatore, l' umanità pochi altri grandi filosofi ha partorito quanto Leonardo, il quale è oltre a ciò troppo multiforme per fermarsi in una sola manifestazione. Forse quand' egli definiva Dio, l' anima, la vita come improbabili, obediya ad un suo agnosticismo in cui si esplicava una vigilanza accurata della propria libertà spirituale rispetto a se stesso, come per non voler attaccar di fronte le essenze fondamentali del nostro mistero, ma comprenderle ed abbracciarle in sè nella stretta possente di tutte le sue forze indipendenti ed attive. Non altrimenti i Presocratici ancor favoleggiavano di Zeus e di Apollo, di Hermes e di Athena, ma sapevano pur fissare nel volto i loro Dei, rivolgendo loro le domande più ardite.

E' questa l' originalità di Leonardo ed in ciò è l' eccezione che egli rappresenta come uomo di genio. L' uomo può essere eccezionale per due maniere di grandezza, e ciò tanto nella vita morale quanto in quella intellettuale. V' è l' uomo di genio o l' uomo superiore per altezza morale che ingrandisce se stesso, austeramente restando nella via che gli altri uomini seguono, ma più in alto, più comprensivamente d' ogni altro, raggiungendo la più sublime statura della umana normalità, qual è, toccando e mostrando gli estremi confini della umana possibilità. Tale mi appare Michelangelo. Ma v' è anche l' uomo superiore che è eccezionale perchè si distacca bruscamente dalla norma comune

e le si sviluppa a canto in forma o diversa od a dirittura contraria in un suo atteggiamento fazioso ed insofferente onde si costituisca una sua sintesi che raggiunga o superi lateralmente quelle esistenti ed anguste. Son questi o i grandi scettici o più spesso i grandi mistici; tale m' appare San Paolo. E' in fine in questa distinzione l' eterna antitesi e l' eterna armonia che si compone nella volontà del bene, una volta al pensiero sottomettendo il sentimento, un' altra il pensiero trasformando in sentimento. Ma v' è un' altra originalità, un' ulteriore forma d' eccezione che risiede nel ridiscendere eroicamente ai fondamenti primi della natura e su di essi riedificare di nuovo la concezione del mondo ma senza vincoli e senza preconcetti, abbandonandosi alla ricerca ed alla ricostruzione con quella autonomia convinta delle energie dello spirito che sa ricominciare ed affrontare il segreto dell' avvenire fidando in se stessa e nel disinteresse del proprio scopo. E tale mi appare Leonardo.

Già vari colpi al suo tempo erano stati inferti a gl' idoli or mai anacronistici della civiltà del secolo XV. L' Impero e il Papato si eran già in gran parte trasmutati in forme di convivenza religiosa e politica più consone ai nuovi tempi, se bene il trapasso non era ancora universalmente avvertito. Polemiche ed eresie, sino a Wicleff e Huss avevan già mostrato che si poteva al meno discutere l' essenza dei dogmi. Nuove forme letterarie prendevano valore a canto a quella petrarchista che pur doveva seguire a dominar gli spiriti della poesia tanto che ancora ai giorni nostri è tutt' altro che abolita. La polemica sul latino tra il Poliziano e il Barzizza aveva tentato di scuotere l' imperio stilistico di Cicerone. L' Umanesimo cristallizzando in un fenomeno culturale l' eredità del classicismo ne arrestava la vita formale e ne faceva rivivere gli spiriti immortali. I *graeculi* d' Oriente, i Platonici dell' Accademia fiorentina, gli Umanisti, i nuovi filosofi, i nuovi scienziati, davano il materiale e gli argomenti alla critica nuova. Tutta l' Italia in fine ferveva di pensiero e di rinnovamento.

Leonardo era il più grande figlio del suo tempo ed assorbì a pieni polmoni quell' atmosfera. Anche nel VII e nel VI secolo avanti Cristo era accaduto qualche cosa di analogo: la lirica e la tragedia avevano soppiantato la vecchia epopea, la democrazia aveva scosso le oligarchie, le religioni mistiche avevano tentato

di risolvere per tutti con quello dell' anima, i problemi della morale e della vita oltre terrena; l' astronomia, la geometria e genericamente le scienze naturali avevano acquisito nuovi veri allo spirito umano e dato a questo la coscienza del suo potere, la prosa era sorta e con essa la storia, per dare all' uomo la chiarezza razionale dell' espressione, l' uomo in fine s' era alzato in piedi con tutto l' orgoglio fecondo di sentirsi padrone della propria personalità: la sintesi socratica poteva fargli ripetere quasi un secolo dopo ma con ben altro intimo potere di verità: « Conosci te stesso », poi che un grande poeta, Alcmano, aveva assai prima affermato con meravigliosa intuizione, che l' esperienza è il principio del sapere. I Presocratici furono teologi e fisici e dalla fisica impresero la revisione dell' universo, così come in epoca tanto simile Leonardo pittore dalla pittura si rifece per l' opera sua critica e ricostruttiva: il suo tempo gli appariva maturo, e la strada già era additata dalla coscienza del secolo.

Tale decorso ci è reso palese se raccostiamo fra loro talune fra le più divulgate sentenze di Leonardo. Quand' egli dice che « al pittore è necessaria la matematica appartenente ad essa pittura » esprime un corollario dell' altra sentenza onde afferma che « chi disputa allegando l' autorità non adopera l' ingegno ma piuttosto la memoria » pari a quell' altra: « Nessun (pittore) deve imitare la maniera d' un altro perchè sarà detto nepote e non figlio della natura ». Quando egli traccia una rapida storia della pittura si pone sempre nell' angolo visuale dell' aderenza di quest' arte alla natura ed esprime i suoi giudizi fondandosi su la graduazione di quest' aderenza: quando i pittori imitano l' uno dall' altro, l' arte decade e muore; risorge invece quando, come con Giotto e con Masaccio, gli artisti non « pigliavano per autore altri che la natura, maestra dei maestri ». Per lui l' arte dev'esser sempre sciolta da qualunque legame per cercar d' essere sempre vasta e varia come la natura e da questa prender liberamente ed agilmente l' infinità delle sue ispirazioni: in altri termini l' artista non deve privarsi di nessuno dei contatti diretti e sinceri con la natura ma tutti ricercarli, amarli ed attuarli.

Di qui nasce l' enciclopedia della cultura scientifica di Leonardo che compie da se solo tutto il percorso speculativo. Dalla pittura alla prospettiva, alla dottrina delle luci e delle ombre, da questa alla matematica e dalla matematica all' approfondimento

di tutte e scienze e di tutte le applicazioni, il genio di Leonardo compì un enorme lavoro. Parve che tutta la materia e la natura si offerissero grezze e nude all'analisi del suo intelletto a fin che egli le riquadrasse per foggiarne le pietre del suo tempio come i primi uomini civili avevan fatto per le lor ciclopiche mura, e parve insieme che tutto in una volta il suo occhio vedesse veramente ed individualmente le infinite sostanze della realtà, senza pur restarne abbacinato. Leonardo si sentì padrone e dominatore della materia e dell'arte, della scienza e della vita tal che persino la sterminata varietà delle sue invenzioni meccaniche, dalle più umili alle più complesse appare come espressione di un suo piacere di assoggettar la materia al potere del suo intelletto. La critica dei Presocratici aveva compiuto opera identica nel mondo verbale e razionale, partendo dalla ricerca di Dio in cui era implicita la fisica.

Con la più agile libertà Leonardo nella felicità della ricchezza dei propri mezzi e strumenti spirituali aveva trovato per sè la sua altitudine ideale d'onde poteva con lo sguardo possente abbracciar tutte le arti e tutte le scienze, dalla pittura alla musica, dalla scultura all'architettura, dalla prosa alla filosofia, dalla matematica alla meccanica, dall'idraulica all'arte militare, dalle scienze naturali all'anatomia, dalla chimica alla fisica. Ma era se stesso in ciascuna di queste manifestazioni e ciò è uno spirito sommamente curioso e creativo, instabile ed anelante. Troppe cose si offrivano al suo genio perchè egli avesse il tempo di esprimerne e lasciarne ai posteri qualche sintesi: il suo genio era la sintesi per se stessa, era in sè il divenire filosofico, ed egli ne godeva ineffabilmente come per racchiudersi con esso in un divino silenzio che fosse perenne esempio, invidia, nostalgia alle anime cieche dell'avvenire. Il capolavoro della sua arte, della sua scienza, della sua filosofia era il suo stesso cervello.

Per questo egli fu un solitario. Tutta l'opera sua contiene come un manuale della vita speculativa e della sua igiene. Voleva egli non lasciare a gli uomini dottrine che divenissero formule e poi dogmi, ma almeno l'esemplare perfetto dell'uomo pensante a fin che ciascuno potesse poi non ripensar quello che egli aveva pensato, ma pensar da sè nelle condizioni migliori ch'egli aveva accertate necessarie per il perfetto godimento della vita interiore. Il suo solo orgoglio parve esser quello di far comprendere

all' uomo che quando esso si pone sinceramente in contatto con la natura, nell' indipendenza del proprio pensiero opportunamente preparato sia quanto al possesso degli strumenti elementari della propria attività, sia quanto all' atmosfera pratica in che deve vivere, l' uomo può veramente, se non a dirittura credersi, al meno assai da vicino accostarsi a un Dio.

Anche per questa solitudine egli rassomiglia stranamente ai Presocratici che tutti insieme considerati sembrano formar nei secoli antichi come una specie di ordine religioso della verità. E la solitudine spiega anche la sua malinconia, ch' egli ha comune così con quei primitivi pensatori, come con altri spiriti sovrani, quali Michelangelo o il Machiavelli. E' essa dolore di non esser compreso? E' incontentabilità dell' opera propria? E' insufficienza della realtà? E' contrasto tra il sogno e la vita? E' fatica di star su la vetta che domina l' abisso tra la sua profondità e la sua elevazione? Forse è divinità, come la tristezza di Hermes e Apollo che in esilio su la terra fabbricano le mura di Troia per Laomedonte, come quella di Empedocle condannato a vagar per la vita in obbedienza alla furente discordia. Leonardo è *solo e tutto suo* onde forse il mondo non basta ad esplicar la sua forza, così come in certi divini giorni di primavera ci assale un' infinita tristezza quasi sentissimo che siamo inabili a sognare un evento della vita così luminosamente felice da pareggiare in armonia quella gioia.

Persino in certe strutture del suo stile egli sa di Presocratico. I versi di Empedocle su l' occhio o quelli su la pittura e la natura sembrano divinazioni di duemila anni prima dei concetti di Leonardo. Il proemio di Parmenide in cui il poeta filosofo narra come giunse alle chiuse porte dell' eterno sapere che si aprono per lui, pare persino parafrasato da Leonardo nel famoso brano della caverna ov' egli entra « vago di veder la gran commistione delle varie e strane forme fatte dalla artificiosa natura ». Conosceva Leonardo il detto più sopra citato di Archiloco, quando disse che « la sapienza è figliuola della speranza »? Sembra inverosimile che nell' affermare che « la pittura è una poesia muta e la poesia è una pittura cieca » egli non conoscesse i versi di Simonide, conservati da Plutarco, che dicono essere « la pittura una poesia che tace, la poesia una pittura che parla ». Ma oltre che per queste ed infinite altre attinenze, Leonardo somiglia

ai Presocratici proprio per l' indole profonda delle sue sentenze. Quando Eraclito dice « l' arco ha per nome vita e per opera la morte », quando Senofane afferma che « gli Dei non hanno rivelato tutto a gli uomini, ma gli uomini indagano e con il tempo trovano il meglio », quando Empedocle canta che « nessun crede se non a ciò in cui s' è imbattuto » noi in queste ed in tante altre espressioni così diverse sentiamo come un' anticipazione del pensiero leonardesco ed un modello del suo atteggiamento. Così per converso possiamo accertare in Leonardo la presenza di quasi tutti i problemi che tormentarono i Presocratici, non escluso quello lessicale che Prodicò pose a fondamento della sua sofistica, oltre di che certe sue sentenze hanno la stessa gravità austera, la stessa profondità sicura, la stessa ricchezza di contenuto meditativo delle più belle dei grandi Presocratici: così quand' egli dice che « gli uomini buoni naturalmente desiderano sapere » o che « nulla può essere scritto per nuovo ricercare » o che « ogni nostra cognizione principia dai sentimenti » o che « la necessità è maestra e tutrice della natura » e via di seguito, ci par di sentire in queste parole l' eco lontana di un Melisso o di un Anassimene, di uno Zenone o di un Protagora.

E ciò perchè i Presocratici e Leonardo si son posti di fronte alla realtà più vera e più intima delle cose senza altro sussidio che quello della loro diritta volontà fatta di sensibilità e di ragione, d' intuizione e di desiderio. Quelli e questo sono artisti del pensiero e per la posizione che assumono di contro ai problemi delle loro indagini vogliono aver dinanzi a sè tutto libero il loro campo per liberamente spaziarvi, ed aver cioè le cose nella loro verità e non secondo l' elaborazione altrui. Il loro ricominciare implica sintesi non ancora avvertite e di ciò si risente il loro stile che ha quasi una cadenza religiosa come che essi sentano qual terribile ministero si sono addossati, quali rinunce abbiano avuto l' ardire di compiere, quali divinità stian per prender d' assalto. E' il loro uno stile di profeti e di poeti, di martiri e d' iniziati, lo stile cioè è di coloro che si son posti consapevolmente, risolutamente e definitivamente fuor della vita, anzi più in alto ed assai più soli dalla comune degli uomini. Sembrano le loro, le parole più fredde e ferree della ragione e sono in vece le espressioni più mistiche ed appassionante della loro fede perchè

possiedono l'attonita felicità ed insieme la certezza fatale che seguono allo svelare ed al toccare un mistero.

Chi dirà a noi queste parole? Chi sarà il nostro ricominciatore? Quale dogma nostro vorrà l'avvenire distruggere? Forse io mi penso quello del numero, che già tanto ci ha allontanati dalla realtà. La nostra vita abusa di numeri e ce ne ha fasciati e intontiti, sì che i numeri son quasi un altro vocabolario delle nostre idee. Dove altri linguaggi ponevano un'immagine aggraziata od un ragguaglio diretto e sensibile con le cose, noi non sappiamo più dire che una cifra. Dove un Ateniese dava convegno al mercato pieno noi fissiamo dieci e dodici, dove un Romano diceva di un adolescente che mette la prima barba, noi nominiamo i suoi sedici anni, dove un antico pareggiava una velocità a quella di una gazzella o di una rondine o di un dardo noi ci sforziamo d'esaltarci ai venti, ai cinquanta, ai cento all'ora, dove un Greco avrebbe descritto tutti gli ardori di una febbre noi pronunciamo trentanove e quaranta, dove i primi uomini civili pagavano con un raccolto o con un armento noi nominiamo lire e centesimi, dove un classico parlava di regni e di età noi allineiamo secoli e date. Tutto ciò è rapido e freddo, mercantile e brutale, perchè noi non osserviamo, non vediamo più; non siamo più avvezzi che a contare, non ci addestriamo più che a numerare. E poichè il numero è fisso e inumano, mentre l'umanità è varia, molteplice e relativa, ecco le scienze dei numeri che con formule avvedute e caute ci fanno rimasticar quei numeri stessi in modo che ciascun d'essi esprima tutti i relativi che contiene e s'accordi con altri e se ne renda diverso, così che or mai i numeri spesso non dicon più nè pur se stessi ma non son che dogmi su cui si è edificata la nostra metafisica.

Non così l'universo è matematica, ma come l'intesero Leonardo e i Presocratici. Matematica per Leonardo come per Pitagora era armonia, era affinità di uno spirito sovrano con il cosmo, era la sublime identità di Parmenide: « Identico è il pensiero e ciò che è oggetto del pensiero ». Forse verrà chi saprà distruggere il politeismo del numero. L'uomo aspira alla definizione di certe pseudo divinità e quando vi è giunto in modo sicuro sente il bisogno di crearsene una nuova come per una successiva palinogenesi di politeismo, chè le vecchie non si estinguono mai del tutto. Ogni volta concepisce egli un dogma che ogni volta vuol

surrogare, ogni volta ripetendo il suo titanico sforzo, come per quelli del suo secolo fece Leonardo. Ma tali uomini, se pur siano i remoti fondatori di nuovi dogmi che successivamente tramontano, compiono un' opera umana che è forse maggiore della loro opera filosofica ed estetica, poichè creano se stessi e se stessi lasciano in esempio ai posteri. Leonardo fece egli solo quello che un intiero secolo operoso avrebbe potuto compiere, onde potrebbe dirsi di lui quel che, sembra, di Pitagora dice Empedocle: « V' era fra quelli un uomo di sovrumano sapere, che possedeva la più straordinaria ricchezza d' intelletto e che era in tutto partecipe d' ogni opera di saggezza; a qualunque cosa egli volgesse lo sforzo del suo pensiero scopriva facilmente la ragione intima di tutto quello che esiste e compiva l' opera di dieci e di venti generazioni di uomini ».

Leonardo è più grande dell' opera sua, tal che, come accade dei Presocratici, noi non riusciamo a comprenderlo tutto. Della sua Medusa dice il Vasari che « come quasi intervenne di tutte le cose sue, rimase imperfetta ». Ed in fatti sembra che per ciascuna delle opere ch' egli ha lasciate abbia voluto non darci tutto se stesso e la misura del suo genio, ma solo aprirci qualche luminoso spiraglio onde possiamo travedere la gran fiamma che gli ardeva per entro e disegnarci la posizione, l' atteggiamento più composto e sereno dell' uomo di fronte al mistero della vita. Molte cose egli ha dette che il nostro sapere non ha ancora di nuovo scoperte, onde sentiamo che tante altre infinite egli deve averne certamente pensate che forse non potè esprimere mai. Fu un modello eroico di umanità perchè mostrò non solo quel che il genio può fare ma quel che avrebbe potuto fare, estendendo fino ai confini del pensabile il potere dell' umana attività. Onde guardando a lui come ad esempio perfetto, a rappresentazione sublime della persona ideale, noi gli dobbiamo la riconoscenza di sentirci orgogliosi d' essere uomini anche noi.

(1919)

IX

FRANCESCO GUICCIARDINI

Si può dire non esservi storico della letteratura o della politica che dovendo trattare di Francesco Guicciardini non abbia reputato necessario istituire il confronto con Niccolò Machiavelli. Certo, essi sono contemporanei, hanno vissuto la stessa tragica età, sono stati uomini d'azione e di pensiero, hanno scritto storie, rimasero ambedue delusi, gli ultimi anni di vita trascorsero in cupa e triste solitudine; e forse le somiglianze e le affinità non si arrestano a queste. Tale confronto fu perciò obbligatorio lungo tutta la critica storica e letteraria del secolo XIX e si colorì degli spiriti del Risorgimento, quelli onde gli scrittori erano per lo più ripartiti secondo la loro maggiore o minore aderenza a gl'ideali nazionali della rivoluzione italiana. Lo stesso de Sanctis, che pur scrisse fra i *Nuovi saggi critici* un mirabile capitolo su *L'uomo del Guicciardini*, non seppe sottrarsi a questo pregiudizio e con lui ogni altro storico.

Noi crediamo invece a differenze sostanziali tra i due, la cui portata supera di gran lunga le formali affinità sopra accennate. collocando ciascun dei due in categorie assolutamente estranee l'una all'altra. Son quasi della stessa età e pure essi sembrano appartenere a due secoli diversi. Il Machiavelli è più del Quattro

che del Cinquecento; il Guicciardini precorre invece già quella seconda metà del Cinquecento ond'è quasi profeta. Il Machiavelli è ancora impregnato e largamente di un umanesimo di cui il Guicciardini si è in gran parte liberato: nelle *Considerazioni intorno ai discorsi del Machiavelli sopra la prima deca di Tito Livio* il Guicciardini si direbbe faccia, accanto alla critica del suo grande contemporaneo ed amico, quella della concezione storica dell'Umanesimo. I *Discorsi* del Machiavelli erano politica, come politica erano anche le *Storie fiorentine*; per lui la storia è un antecedente della politica. Guicciardini invece è storico puro, tanto da far pensare potersi persino avventurar l'ipotesi che il Segretario fiorentino non sia storico se non in quanto la storia rappresenti un archivio di personale esperienza o di esperienza posta a servizio della sua persona, per la sua illusione e per la sua concezione politica. Per questo dunque la storia è mezzo, per l'altro è fine; per il Machiavelli, il quale vi spazia dai Romani ai giorni suoi, essa è idea e fondamento d'idea; per il Guicciardini che la riprende solo dai suoi tempi, essa è se stesso, quanto dire è umanità. Sono due altezze eguali e totalmente separate, due vette inalzate sino a due diversi cieli, essendo ben diverse le basi su cui si fondano. Infatti gli stessi avvenimenti portarono differenti ripercussioni su i due uomini perchè profondamente differenti erano le loro nature. Ben più lontano, per comprenderlo, bisogna cercare il parallelo di Francesco Guicciardini e questo può forse valere ad interpretarlo ed altresì a renderne anche più perspicua la grandezza.

E' venti secoli prima Tucidide lo storico a cui maggiormente sotto ogni aspetto il Guicciardini rassomiglia. Era ricco, apparteneva a famiglia eminente, imparentata con quella di Cimone figlio di Milziade, aveva vissuto in quella meravigliosa Atene della metà del V secolo, che egli chiama la *scuola della Grecia*, in cui tutte le arti e tutte le virtù del pensiero si sviluppavano prodigiosamente. Non ne abbiamo testimonianze, ma certo l'Ateniese dovette occupar cariche importanti nella sua città, se nel 424 fu creato stratego come già Sofocle tragedo e Melisso filosofo, ed inviato come ammiraglio di divisione davanti a Taso. La spedizione navale, per l'audacia dello spartano Brasida, che riuscì a far più presto degli Ateniesi, si risolse in uno scacco in seguito al quale Tucidide fu condannato forse a morte.

Lasciò la sua città e si ritirò a Scapte-Hyle in Tracia restandovi vent'anni e scrivendo la sua opera storica ove intese narrare i ventisette anni della guerra del Peloponneso di cui era stato contemporaneo ed anche attore.

Innanzi a lui un'altra opera storica, la prima della nostra civiltà e della nostra coltura, era stata compiuta da Erodoto, Erodoto e Tuciddide erano quasi contemporanei e si conobbero, e pure sembrano appartenere a due secoli diversi. Il primo è discepolo di Omero, e della storia fa un grande poema in prosa, una rapsodia da aedo; alle nove Muse infatti erano intitolati i nove libri dell'opera sua. Con ingenua grazia sorridente egli mostra di credere ai miti che racconta e tutta la sua epopea è un inno di gioia, di gloria, di vittoria. Atene e la Grecia avevano vinto la grande potenza persiana e salvato la civiltà occidentale: lo storico è profondamente orgoglioso di questo trionfo così mirabile da non poter essere stato conseguito senza l'intervento addirittura della divinità. Di qui la sua concezione dottrinale, teoretica, che ai fatti umani presieda la divina provvidenza la quale ne regola il corso, gli sviluppi, gli esiti. Può egli per ciò guardare al futuro con la serena illusione della perennità di tanta gloria. Tuciddide invece scrive mentre Atene è su l'orlo di un baratro in cui sta per precipitare ed in cui precipiterà senza che più tardi nè pure il sogno generoso di Alessandro valga poi a salvare la Grecia. C'è in atto una rivoluzione, non di quelle fecondatrici e dense di fermenti creativi, ma di quelle amare, dissolvitrici, rivelatrici di irreparabile decadenza, di fronte alle quali nessuna speranza può più sostenersi.

L'epoca descritta ed i fatti narrati non son più, nel momento in cui Tuciddide compone l'opera sua, se non violenza. Egli si trova di fronte ad una cruda realtà su cui nessuna presa possono avere illusioni, teorie, dottrine. Su la civiltà dei filosofi e degli artisti, dei credenti e dei poeti, si è sovrapposta la brutalità dei demagoghi, dei sicofanti, dei tiranni e l'ha sommersa. Se avesse voluto polemizzar con Erodoto, Tuciddide avrebbe potuto chiedergli ironicamente che n'era più di quella divina provvidenza cui la Grecia di pochi decenni prima doveva la sua meravigliosa vittoria; tanto più che l'ateismo or mai appariva per la prima volta nel pensiero di filosofi e di sofisti intaccando la salda compagine di fede su cui s'era appoggiata

la concezione erodotea e scalzando con una critica subdolamente razionalistica l'unità politico-religiosa della Grecia. Di fronte allo sbandamento generale rappresentato dalla rivoluzione interna, dalla guerra civile, dalla guerra del Peloponneso, nessun valore ideale, morale, politico, nazionale giungeva ad aver potere imperativo su le circostanze. Ed allora Tucidide si apparta nella sua delusa solitudine e scrive con profondamente amara tristezza i fatti, nella loro impassibile nudità. Egli non vuol dimostrare nulla: c'è un'evidenza tragica affidata alla glaciale crudezza dei fatti, da lui esposti con insuperata chiarezza di artista sovrano. Tutto al più egli vuol far risaltare certe concatenazioni onde il lettore scorga cause ed effetti: da tale azione derivò tale conseguenza, e null'altro; non sembra nè pure voglia si tragga da questi accostamenti un ammaestramento, un dato di esperienza, una norma per il futuro. Così sono andate le cose e la tragedia continua, come un fatale retaggio del genere umano. Qua e là soltanto, come nel discorso famoso di Pericle, sembra voglia qualche volta riscattarsi da tale disperazione, ma forse è solo per una malinconica compiacenza di scrittore.

Poichè Tucidide è uno scettico, in parte forse per natura, in parte per educazione, in parte, infine, per effetto delle vicende di cui fu spettatore, attore e vittima. Si era formato nell'atmosfera dei filosofi della metà del V secolo e suo maestro era stato Antifonte sofista. Dinanzi all'equidistanza dal mistero dell'universo, cui erano giunte tutte le dottrine dei filosofi, i Sofisti avevan proclamato una sola validità, quella della parola. Tutte le dottrine eran vere pur che la parola le presentasse con un'apparenza di persuasione. Nella pratica ciò conduceva al mirabile gioco verbale onde Protagora poteva dire di saper rendere maggiore il discorso minore, cioè anche far apparire ragione il torto e viceversa. Erano di questi tempi quei discorsi duplici sul bene ed il male, il bello ed il turpe, il giusto e l'ingiusto, il vero ed il falso, o pure quelle antilogie in cui si difendevano alla pari due opinioni opposte, o pure quelle esercitazioni di scuole in cui i discepoli dei Sofisti si addestravano a difendere o ad avversare ora una tesi, ora quella contraria. Ma non solo a questa disciplina e glorificazione della parola si era limitato l'insegnamento sofistico, sì bene era asceso a una critica più generale e più profonda quando per bocca di Prota-

gora aveva affermato essere l'uomo la misura di tutte le cose. Tale principio di relativismo gnoseologico diventava pericolosissimo quando fosse trasportato nel campo morale. Se Socrate e più ancora Platone poterono salvar da tale pericolo la filosofia, non potè la filosofia salvar la vita greca dalla sua decadenza. Il relativismo morale s'era installato nella politica e Tucidide nutrito di sofistica e frutto di sofistica altro e tanto quanto il suo grande contemporaneo Euripide, scorgeva di tale accaparramento tutti i perniciosi effetti. La rivoluzione greca e la guerra del Peloponneso erano sofistica in atto: nè parola nè idea potevano dominarle, onde di fronte alla loro brutalità non altro rimaneva per un' indole come quella di Tucidide, se non rinunciare a qualunque illusione e racchiudersi in un inconsolabile scetticismo. La sola legge sicura che può dedursi dall'opera sua è che le stesse cause producono i medesimi effetti, secondo la norma della natura umana, κατὰ τὸ ἀνθρώπειον, ove sembra echeggiare un ricordo del precetto centrale del relativismo protagoreo, dell'uomo misura di tutte le cose. Per ciò non tanto nella morale quanto nell'intelletto, γνώμη, che in lui si contrapone alla fortuna, al caso, τύχη, egli fa consistere il fattore principale della storia, quasi alle soglie di un panlogismo in cui echeggia questa volta il νοῦς di Anassagora. Non altrimenti la retorica dei sofisti si rivela nei discorsi contraddittorii che egli pone su le labbra dei suoi personaggi, ove le tesi opposte son sostenute con la più rigorosa ed obiettiva imparzialità.

Identico è Francesco Guicciardini in ciascun elemento essenziale della sua personalità, della sua vicenda, dell'opera sua. Il nome dell'Ateniese è già stato da altri accostato a quello del Fiorentino, ma non per un parallelo compiuto, sì bene per un semplice riscontro simmetrico. Anche il Guicciardini era nato da famiglia nobile e ricca, imparentata con quelle dei maggiori ottimati; fu tenuto a battesimo da Marsilio Ficino e gli fu posto come secondo nome quello di Tomaso, in onore dell'Aquinate: è in tutto ciò quasi una predestinazione filosofica. Ebbe da prima educazione domestica, durante la quale udì anche *qualche cosa di logica benchè poca* e poi s'iscrisse in legge allo studio di Firenze d'onde nel 1500 passò a Ferrara e nel 1502 a Padova, ove rimase sino al luglio del 1505. Padova

era vivace centro di studi filosofici; l'università aveva assunto un atteggiamento d'indipendenza frondista di fronte all'aristotelismo, fin dagli inizi della sua discesa dall'egemonia fin allora esercitata nel mondo del pensiero. Pietro Pomponazzi insegnava in quegli anni, audacemente polemizzando con Agostino Nifo e Gaspare Contarini, nell'affermare esservi qualche cosa che è vera per il teologo e che tale non è per il filosofo, e nell'applicar questo principio niente meno che all'immortalità dell'anima, posta come problema *neutrum* od insolubile, dal momento che la sua soluzione non decide di nessun valore realmente etico. Per ciò il bene dev'essere fatto per il bene in se stesso e la ricompensa della virtù è solamente la virtù. Pomponazzi giungeva all'estrema conseguenza che il legislatore può ritenere cosa giusta servirsi della fede nell'immortalità dell'anima come di mezzo educativo. Può fondarsi su la volontà una fede che la ragione non può fondare, ma in ogni singolo individuo la ragione tenta di trarre giuste conclusioni da determinate premesse ed i risultati a cui la ragione perviene non dipendono dalla volontà.

Ecco Guicciardini, più assai di Machiavelli, come fa invece lo Höffding, da raccostare a Pomponazzi. Guicciardini respirò l'aria di Padova, come aveva assorbito, egli figlioccio di Marsilio Ficino, quella di Firenze. Vissuto tra platonismo ed aristotelismo, tra alessandrismo ed avverroismo, egli, non filosofo, s'era però nutrito di filosofia. Il valore solamente pratico ed esterno dell'immortalità dell'anima, posto da Pomponazzi, era affine a quello onde Crizia, uno dei trenta tiranni e sofista estremista dei tempi di Tucidide, aveva affermato esser stato il timor degli Dei inventato da qualche uomo abile, come mezzo per tenere a freno i malvagi. Idee di tal genere nel Rinascimento erano facilmente e rapidamente penetrate nella coscienza dell'epoca, tanto più che era crollata quella grandiosa armatura spirituale unitaria, tale da coordinare tutta la vita dello spirito, come era stata, nel Medio Evo, la Scolastica, la quale aveva giustificato e ragguagliato a sè le due grandi istituzioni medievali universali del Papato e dell'Impero. Invece, come già l'ateismo nella Grecia di Tucidide, appariva ai tempi del Guicciardini l'eresia di Martin Luther (com'egli lo chiama) a spezzare come non mai, da quella di Ario in poi, per effetto

di nessun' altra eresia del passato, l' unità politico-religiosa del mondo medievale ormai scomparso.

Il pensiero italiano s' era poi per proprio conto volto allo sperimentalismo ed al naturalismo, all' uomo fatto per la vita nel mondo terreno e non più, od almeno non soltanto, fatto per la vita nel mondo ultraterreno. Anche Leonardo s' era tenuto lontano dalla filosofia professionale, ma aveva lasciato un ammaestramento veramente filosofico, era stato anzi un uomo filosofico. Per conseguenza di quella filosofia, in senso diverso ed insieme affine a quello protagoreo, l' uomo diveniva misura di tutte le cose, si poneva su un primo piano, di là dall' idea, onde la storia non poteva esser che verificaione per quanto possibile esatta di come fossero andate le cose, in altre parole uno sperimentalismo. Parimenti il Rinascimento, per analogo stimolo ed altresì per concomitanza di altri elementi, aveva posto il problema dell' uomo, del suo tipo, della sua formazione, della sua pedagogia, della sua estetica, come centrale di tutta la sua civiltà.

Ma non solo la parità o l' affinità tra l' atmosfera di filosofia respirata, e la partecipazione seria e fattiva ai pubblici affari, logicamente presumibile in Tucidide e così attiva e molteplice nel Guicciardini, rende seducente il confronto tra i due storici, che hanno anche in comune il fallimento della loro personale carriera ed il finale ritiro a vita solitaria e privata, sì bene perchè ambedue vissero un' epoca in cui la violenza aveva annullato ogni possibilità di applicazione di principii teoretici, e di cui nel Cinquecento l' espressione sintetica per chi amasse l' Italia doveva esser detta nell' *esser di sasso* di Michelangelo. La parola aveva perduto qualsiasi valore imperativo di fronte ad una realtà brutale. Il pensiero abbandonato a se stesso o tornava alla natura o diveniva scetticismo. Da questo e non dal pessimismo, come è stato detto da taluno, si giustifica l' atteggiamento di ambedue questi grandi scrittori, i quali può dirsi s' interpretino l' uno con l' altro e s' integrino reciprocamente. Tanto Tucidide quanto il Guicciardini non sono nè pure pessimisti. Più volte il Guicciardini dà quasi come suo motto quello che per strana coincidenza sembra aver per sè adottato quasi tre secoli dopo Giacomo Casanova: *ducunt volentem fata, nolentem trahunt*. Nessuna umana volontà può

modificare le condizioni d'Italia e rimediare ai suoi errori. La frattura profonda che la storia del Guicciardini presenta con la storiografia precedente, compresa quella del Machiavelli e genericamente umanistica, non è tanto nella tecnica, nella composizione, nello stile, quanto ed assai più nello spirito, che negli umanisti era apologetico, fatto di una grande illusione, ormai non altro se non letteraria. Guicciardini invece non vuol darci l'inutilità dell'illusione e del vano sogno, nè quella della re-
criminatione e del vano dolore. Anch'egli ha sognato ed ha sofferto ma vuol solo annotare gli elementi reali dell'uno e dell'altro moto spirituale senza perdersi in quelle ch'egli chiama *vane cogitazioni*. Fra il terrore apocalittico e catastrofico di tutte le *tribulazioni* predette da Girolamo Savonarola, che solo in parte s'erano avverate ed il miracolismo ottimista degli umanisti, da cui bisogna guarire, c'era una realtà cruda ed indomabile che nessuna forza morale poteva nè pur scalfire; così come ai tempi in cui Tucidide scriveva, tra il verbalismo demolitore della sofistica e l'insufficienza di una religione divenuta ormai ingenuo mito, s'era posta la brutalità delle cose e degli eventi. Nell'uno e nell'altro momento non era possibile nè pur pensare una risoluzione generale, dottrinale, organica, o concepire un qualsiasi sogno riparatore, ma bisognava contentarsi di accertar come stavano le cose e vivere giorno per giorno. Fallite, per Tucidide la fede nel consolidarsi dell'egemonia ateniese e dell'imperialismo spirituale greco, per Guicciardini quella nella sopravvivenza o reviviscenza umanistica dell'Impero romano propria del Quattrocento, la delusione conduceva ambedue allo scetticismo, per l'uno nell'esilio di Scapte-Hyle, per l'altro nella solitudine di Finocchieto.

Per Guicciardini la conseguenza di tutto ciò è di portar sul primo piano della storia e della vita l'uomo ed innanzi tutto se stesso, non per una forma nè di egoismo nè di egocentrismo, sì bene d'individualismo. Dalla storia e dalla considerazione dei fatti non emerge e non si salva nessun principio generale, nè di morale nè di politica, ma risomma solo l'interesse individuale, secondo una concezione di relativismo che diviene realismo politico. Nè Tucidide nè Guicciardini voglion provare nulla: anche più impassibile anzi di fronte ai fatti che narra è il primo del secondo, da cui almeno si trae questo ammaestra-

mento prettamente scettico, che cioè nella lotta della vita, della politica, delle fazioni e delle nazioni, molto vale la fortuna, onde ciascuno non deve cercare che il *suo particolare*, il proprio interesse, senza che mai lo storico ascenda ad una considerazione di questo, in funzione almeno di un interesse collettivo e generale. Il Machiavelli ancora sperava in un uomo; il Guicciardini conosce forse più a fondo la natura umana, è più profondamente psicologo, più estesamente esperto, per nutrire eguale fiducia onde è scettico anche a questo riguardo. Ma dall'individualismo non cade nell'egoismo così come il suo scetticismo non degenera in cinismo.

Come Tucidide dunque anche il Guicciardini non è filosofo, ma ambedue son frutto di filosofia. Lo storico fiorentino è scettico per temperamento. Alla delusione per le sfortune d'Italia s'aggiunge l'altra per il suo forzato allontanamento da quella *vita negociosa* che amava tanto, e la sua indole non seppe reagire nè all'una con un sogno audace, come poteva essere quello del Machiavelli, nè all'altra con un riscatto eroico, come lasciava sperare Giovanni dalle Bande Nere, ma passivamente si sottopose ad ambedue. Ragionatore sottile, nell'epistola consolatoria a se stesso bilancia il bene ed il male del suo passato, traendone conclusioni di un ottimismo su di sè, più amaro di un'invettiva. Proprio qui si scorge la sua indole scettica e sofisticata, oltre che in alcune sue composizioni assolutamente probatorie di questa tesi. Per la *decima scalata* infatti, cioè una specie d'imposta proporzionale da introdurre nello Stato fiorentino, egli scrive due orazioni o relazioni in senso diametralmente opposto, l'una in favore, l'altra in contrario. Così egli scrive su se stesso un'orazione accusatoria ed un'orazione difensoria in cui porta alla logica parità delle conclusioni due punti di vista antitetici. Vi son persino di lui cinque esercitazioni diplomatiche su questioni politiche attuali, come quella dell'accordo fra Clemente VII e Carlo V, in cui egli svolge prima di tutti gli argomenti giustificativi dell'accordo, poi, *in contrario* tutti quelli tali da sconsigliarlo. Sembra di leggere in questi scritti, che son forse materiali da rifondere o non più compresi in qualcuno delle sue opere maggiori, proprio taluno dei discorsi duplici dei Sofisti o taluna di quelle esercitazioni delle scuole retoriche cui un Antifonte od un Gorgia dovevano

la loro fama e le loro ricchezze. Si direbbe che, come per costoro, anche per il Guicciardini il valore supremo della vita sia la parola, con la quale si può dire tutto e nella quale in definitiva si risolve per lui ogni realtà.

Dai Sofisti l'uso letterario dei discorsi duplici era passato a Tucidide; dalla storiografia greca lo ereditò la romana e Tito Livio lo tramandò a gli umanisti da cui, con ben maggiore profondità, lo riprese il Guicciardini. In ciò come in ogni altro particolare formale dell'opera sua si rivela la concezione di un metodo per scrivere la storia con il quale ben più che con quello storico filologico si consegue il massimo dell'obiettività possibile, poichè questa è in tal modo intrinseca alla materia trattata.

Come accade per Tucidide e come ho detto di Orazio, egualmente non c'è una filosofia *di* Guicciardini, e forse nè pure una filosofia *da* Guicciardini: ciascun per sè ed entrambi, ci danno solamente due documenti perfetti della fatalità di un certo meccanismo mentale, di un ingranaggio umano che assume necessariamente un dato movimento quando si determinano talune forze e condizioni. Persino nei *Ricordi* che son gocce concentrate, riassuntive, sintetiche di esperienza il Guicciardini non smentisce il carattere rigorosamente pratico e realistico del suo pensiero. Egli appare sempre essenzialmente funzionario, uomo cioè di lavoro, con un suo compito quotidiano che può anche mutare di giorno in giorno, nell'assolvimento del quale occorre equilibrare i fini, gl'interessi e le relative istruzioni, con i limiti della libertà d'azione. In questa, l'agilità mentale e pratica dell'uomo di guerra, di diplomazia, di governo non dev'esser compromessa e inceppata da pregiudiziali teoriche, dottrinali, ideali, da sogni sproporzionati. Perciò anzi, meglio ancora di funzionario il Guicciardini appare un *funzionale*, proprio nel senso più moderno di questa parola, uno cioè che mira solo ai singoli scopi da raggiungere, eliminando a tal fine ogni superfluità, di tradizione o di decorazione. La sua indole, l'atmosfera in cui si formò, i fatti onde fu contemporaneo, la sua delusione, infine, lo resero uno scettico, proprio secondo una necessità fatale rivelantesi in una corrente di pensiero che, per esser laterale, non è meno importante nella vita spirituale del secolo.

Il verbalismo ed il formalismo sofistico che sommergevano in Grecia l'antico naturalismo corrispondono perfettamente a

quelli che accompagnano la dissoluzione della scolastica. Ed è commovente lo sforzo eroico che in tali momenti compie la filosofia per salvarsi dallo scetticismo, cioè dalla morte. In Grecia la salvezza è data dal concetto socratico e dall'idea platonica; in Italia dallo sperimentalismo e dal naturalismo. Per ciò il Guicciardini, scettico per natura e per forza di eventi, diviene crudamente realista nella politica ed esattamente verificativo nella storia.

Infatti, come Tucidide è lo scettico *avanti lettera* nei confronti di Pirrone, così Guicciardini è lo scettico *avanti lettera* nei confronti di Montaigne. Anche questi non è propriamente filosofo e se mai non è tale se non nel senso demotico della parola, ma è il più grande *causeur* della storia del pensiero. Nutrito di cultura umanistica, si servì dell'amplissimo materiale della sua erudizione per comparazioni ond'era tratto a conclusioni scettiche: trovava negli esempi dell'antichità il *pro* ed il *contro* d'ogni problema. La vita matura e consapevole trascorse in una Francia fiaccata da mezzo secolo di guerre con Spagna e Impero, abbassata da un trattato che troncava i suoi sogni di egemonia europea. Visse anch'egli per lo più lontano dal mondo, su le sue terre. Guicciardini avrebbe potuto assumere come motto di tutta l'opera sua il detto di Montaigne nella prefazione a gli *Essais*: « *Je suis moi mesme la matière de mon livre* »; lo scetticismo di Montaigne risaliva al suo umanesimo, più ancora al suo individualismo. C'è in lui un ritorno alla natura che, se bene in parte ancora umanisticamente inteso, precorre il romanticismo, come c'è una concezione pedagogica che anticipa Rousseau, ma c'è sopra tutto l'avversione tenace e costante ad ogni dogmatismo, teologico e filosofico, derivata come conseguenza necessaria dal suo individualismo. Più pensatore e meno storico di Guicciardini, Montaigne diviene discorsivo perchè è consapevole del proprio stato mentale che invece nel Nostro è sostanza necessaria dell'indole sua, onde si obiettiva nella storia. Lo scetticismo filosofico, quello vero e per così dire tecnico, riapparirà nello stimolo dato al razionalismo dal dubbio cartesiano e sarà superato nel rinnovamento della filosofia francese parallelamente a quello già operato dal più audace e rivoluzionario pensiero italiano.

Come nell'antichità fra la dissoluzione del naturalismo ed

il trapasso all' idealismo si era prodotto il relativismo sofistico e lo scetticismo, così in tutto il secolo XVI, sotto il peso di altri e tanto tragici eventi, la dissoluzione della scolastica e la scossa violenta portata dal trapasso al naturalismo dànno luogo da noi ad un filone di scetticismo che non diviene filosofia, perchè la filosofia può prendere un' altra strada. Concorrono a determinarlo anche la svalutazione, il discredito, la decadenza delle tramontate idee generali e delle universali aspirazioni ideali del Medio Evo, ormai scomparse. Da un altro canto la cura con cui era stato studiato il problema dell' uomo nel secolo precedente, pur se con un' artificiosità simile a quella sofistica, aveva creato un individualismo umanistico e rinascimentale che nel secolo successivo, non più sorretto da illusioni letterarie, diveniva individualismo puro e generico. Scetticismo ed individualismo si innestano e si compongono in una sola forma psicologica, determinata anche dalla irreparabile vicenda italiana, e si esplicano e si giustificano, aiutati da fattori di educazione, e di coltura, nella nobilissima figura di Francesco Guicciardini. Essi, in nature inferiori alla sua, si deformeranno ancora, l' uno in cinismo, l' altro in egoismo, degenerazioni caratteristiche di epoche torbide, e si riveleranno in personalità inferiori come quella di Pietro Aretino, simile in ciò, pur se con ben maggior talento, a quel signor di Brantôme, il quale ai tempi di Montaigne non sapeva raccogliere e scrivere se non gli aneddoti galanti e licenziosi di una società depravata. Francesco Guicciardini rimane invece, anche per infinitamente maggiore altezza d' ingegno e dirittura morale, su un piano ben più elevato, pur se presso alcuni critici specialmente dell' Ottocento abbia avuto rinomanza tutt' altro che favorevole.

V' è infatti chi ha tacciato il Guicciardini a dirittura di *condottierismo*, affermando che, come i capitani di ventura ed i condottieri della più recente vita italiana si ponevano con le armi al soldo di qualunque signore, egli nella pratica della politica, della milizia, della diplomazia era disposto a sostenere qualunque causa e qualunque proposito con l' azione e con la parola. L' espressione è cruda e forse per ciò superflua, poichè da quanto si è detto sin qui la genesi e l' indole dello spirito guicciardiniano sarebbero del tutto diverse. Se mai quello scetticismo che non penetrò nella nostra filosofia, ma giustificò ta-

lune forme della nostra vita, s'innestò, come si è detto, su l'individualismo da prima solamente umanistico, ed ai margini della storia del popolo italiano si esasperò in egoismo cinico, e degenerò ancora nell'*avventurierismo*. Questo non è se non il rovescio di una medaglia la quale sul *recto* porta la nobilissima figura del grande storico fiorentino, inconfondibilmente scolpita come modello di rettitudine, di fedeltà, di operosa passione, d'immacolata purezza d'intenti. E' dei tempi del Guicciardini, e lo abbiám già nominato, Pietro Aretino, una specie di avventuriero sedentario; ma è anche dei suoi tempi il primo forse degli avventurieri dell'epoca nuova, però artista mirabile, Benvenuto Cellini, e dopo di lui prosegue sino a Giacomo Casanova, tutta la schiera di questi uomini audaci e spregiudicati, intelligenti ed immorali, scettici ed individualisti, egoisti e cinici, che vertiginosamente percorrendo tutta l'Europa sembrava cercassero di sfogar le loro esuberanze fisiche e spirituali in una vita di capriccio per esaudire una curiosità insaziabile di ogni vicenda, una vitalità tenace ed irrequieta, un'attività libera ed amorale, un ingegno impertinente e sfrenato da per tutto dove i fati lo traevano, poi che in Italia, durante i secoli del servaggio, nessuna via s'apriva dinanzi a loro su cui essi potessero avviarsi per giungere ad una mèta degna del loro talento. Però sotto questo aspetto gli avventurieri non si chiamano soltanto Da Ponte o Cagliostro, Boetti o Casanova, ma allora anche Marzino o Alberoni, Eugenio di Savoia o Napoleone.

Non condottiero dunque nè tanto meno avventuriero, non pur quanto alla vita ma quanto allo spirito, è il Guicciardini, ma in una sfera ben superiore, scettico ed individualista, il che però non toglie che entro di lui, nella sua anima e nel suo cuore non si avverta la presenza di talune altissime realtà ideali e sentimentali, viventi come premesse necessarie, indiscutibili, intangibili. Non bisogna pretendere di trovare in lui quanto vorrebbero vi fosse coloro i quali non sanno giudicare il passato se non dal presente, e per ciò non si posson cercare in lui l'unità, la libertà, l'indipendenza d'Italia con Roma capitale e la conciliazione fra la Chiesa e lo Stato. Egli è scettico individualista quanto alla contingenza e quanto alla tecnica dell'uomo di Stato il quale nella sua azione non dev'esser turbato da idee generali o a dirittura da ideali che possano impegnare e vincolare il suo

quotidiano travaglio, ma possiede e sente talune idee fondamentali che, pur a traverso le numerose contraddizioni della sua vita ed anche dei suoi scritti, restano elementi fissi ed indispensabili della sua personalità, non obiettivati come ideali universali, ma sentiti individualisticamente.

E' di prammatica, quando si tratta del Guicciardini, citare un suo ricordo, per più rispetti famoso, nè è possibile, anche qui tralasciarlo; dice: « Tre cose desidero vedere innanzi alla mia morte, ma dubito, ancora che io vivessi molto, non ne vedere alcuna: uno vivere di repubblica bene ordinato nella città nostra, Italia liberata da tutti i barbari, e liberato il mondo dalla tirannide di questi scelerati preti ». L' anticlericalismo volgare del Risorgimento e dei tempi successivi si è impadronito con gioia selvaggia di questo ultimo desiderio guicciardiniano per farsene un' insegna. Esso non è invece se non una fra le ultime espressioni di uno spirito ghibellino caratteristico della tradizione italiana, avverso ai cattivi preti, alla politica del papato, alla decadenza della vita ecclesiastica dalla purezza che dovrebbe esserle naturale. Due volte il Guicciardini esprime ammirazione per Lutero, affermando però che non per questo intende liberarsi « dalle leggi indotte dalla religione cristiana nel modo che è interpretata e intesa comunemente ». Da tali parole e non solo da esse, il Guicciardini ci si rivela credente e cattolicamente credente sì da essere addolorato che il Papato e la Chiesa si siano abbassati a far della politica ed a procacciarsi beni temporali. Secondo il suo spirito pratico egli nettamente distingue sempre gli affari ecclesiastici dalla fede cattolica, della quale parla ben sì sobriamente ma in guisa da non dar mai verun appiglio a censure o tanto meno a sospetti di eresia, e ciò non per cautela, ma per naturale saldezza di convinzione. Certo, desiderò la riforma della Chiesa, come la desideravano gli spiriti più illuminati del suo tempo e come la Chiesa, con esempio insuperato nella storia di tutte le istituzioni, seppe operar da sè salvandosi nel miracoloso moto della controriforma. Ma erano ben lungi dall' animo suo qualunque simpatia dottrinale o religiosa per movimenti eretici, dal suo pensiero, qualunque adesione a principii filosofici tali da intaccare l' unità dei dogmi. Luminosa conferma della sua integrale fede cattolica è nella dichiarazione contenuta nel suo testamento, e chi sa se a qualche

scrupolo circa il contenuto della sua *Storia d'Italia* non si debba una delle sue ultime parole, quella riferita da Annibale Rucellai, come detta sul letto di morte al suo segretario, il quale gli chiedeva come volesse disporre di quella sua opera: « *Combustur, la si abbruci* ».

L'altro suo intenso affetto è per la sua Firenze. Il suo grande dialogo è l'omaggio più devoto che egli potesse dedicare alla sua città. L'ha studiata amorosamente, l'ha appassionatamente vissuta, la conosce nella sua psicologia più precisa e sicura. Ama il suo popolo di cui apprezza tutte le virtù. Sa pure quanto bene per lei potrebbe fare il suo patriziato illustre a cui è orgoglioso di appartenere, se sapesse e potesse liberarsi dal suo particolarismo ostinato e fazioso (quello stesso per il quale, non contenti d'essere partiti fra guelfi e ghibellini, i Fiorentini s'erano ancora divisi in bianchi e neri) per ascendere alla solidarietà di una casta animata dal sincero desiderio del bene dello Stato e dalla disinteressata benevolenza per il popolo. Propone per Firenze una costituzione simile a quella della repubblica di Venezia, perchè aveva veduto tutti i vantaggi politici ed economici di quel regime e vorrebbe che anche la sua città fosse come Venezia, ricca, potente, capace di una politica autonoma, dominatrice ed esempio e forse anche centro propulsore e coordinatore di una unità dell'Italia, ancora vaga e indeterminata nel suo pensiero.

Ed infine l'Italia è sempre presente nel suo cuore. Egli la sente come unità storica e per ciò come nazione, onde ne sogna ardentemente la liberazione da tutte le tirannidi e per ciò l'indipendenza. I suoi giudizi su Francesi, Inglesi, Tedeschi, Spagnuoli son sempre emessi in base al confronto con gl'Italiani, che egli vorrebbe perfetti. Non c'è mai apologia, retorica, eloquenza, ma l'Italia è per lui un presupposto che non pensa nè pur di enunciare, tanto è vivo ed inespugnabile dentro di lui. La sua opera grande, la quale fu detta la maggiore opera storica di tutti i tempi, si chiama *Storia d'Italia* e questa parola sarà da lui per ultimo pronunciata, sino a che all'aurora dei tempi nuovi ed all'annunzio dei nuovi fati potranno ripeterla Carlo Botta e Cesare Balbo. Gli affari son contingenza, professione, lavoro di ogni giorno, problemi soggetti al capriccio del caso o dei temperamenti umani o delle cabale di una politica compli-

cata; ma l'Italia è qualche cosa di così sacro da non apparire se non come una entità spirituale, quasi religiosamente sentita ed inespressa.

Tale è essa anche per noi. In Francesco Guicciardini noi ritroviamo il grandioso sogno dantesco della città, della nazione e dell'impero, quale ce lo dice il Poeta nel canto di Ciaccio per Firenze, in quel di Sordello per l'Italia, in quel di Giustiniano per l'universalità romana, lo stesso che quanto al linguaggio si esprimeva simmetricamente nel dialetto, nella lingua e nel latino, ma sentiamo che egli due secoli dopo Dante è pur sempre su la sua stessa linea, che è pur sempre la nostra. Nella rivincita dell'intelligenza da lui esplicita ed attuata contro la crudele durezza dell'epoca triste in cui visse, noi, potendo vivere in tempi tanto migliori, sentiamo nello storico fiorentino un elemento primario ed indispensabile della continuità della nostra tradizione spirituale, un testimone sicuro del nostro orgoglio d'essere italiani.

(1940)

X

LEOPARDI E LA NAZIONE

La letteratura italiana ha con la greca un glorioso elemento in comune, che l'una e l'altra rende differenti da tutte le altre, ed è che incomincia con il suo capolavoro. Omero scrive l'*Iliade* e l'*Odissea*, due poemi, l'uno della guerra, l'altro del dopoguerra, stretti in una unità mirabile di sensibilità e d'ispirazione, i quali creano la poesia ellenica e ne restano definitivo modello. Dante fa di più, perchè non solo crea la nostra letteratura, ma è padre ed interprete di tutta la nazione per la quale altresì, nel nome di Roma, rinnova e detta la dottrina imperiale. In Omero non c'è nazione nè impero, ma solo un grandissimo artista; in Dante, oltre all'artista, c'è il profeta civile, colui che dell'Italia ha tracciato i confini, che le ha dato la sua unità spirituale, che le ha segnato la missione da esercitare nel mondo.

Ma più singolare e quasi miracoloso appare il Poeta nostro, ove si consideri che da lui e dall'opera sua derivano i due filoni della letteratura italiana, le due correnti che hanno in lui l'unica sorgente e fra cui si partisce per sempre questa nostra arte. Infatti egli è il primo patriota dei nostri scrittori e nessuno dopo di lui è andato oltre nell'esprimere affetto smisurato per la sua terra, dolore per le sue dissensioni, certezza della sua unità storica. Onde ci colpisce di stupore che quando egli parla dell'impero, a sovrani tedeschi egli s'indirizzi; pensi ben sì che l'im-

però è romano ma invochi che dal settentrione venga chi saprà prenderne le redini. Quando pensa all' impero, Dante all' Italia non pensa più e pone in suo luogo il suo sogno di monarchia universale, comprendente tutto il genere umano sotto un solo scettro, però come concezione anazionale che conserva e continua il nome romano, ma in quanto istituzione. E mentre come patriota egli ha accenti non mai più pareggiati di passione e di speranza, come politico universale invece sembra quasi un frigidò, nel quale l' Italia non suscita nessun particolare sentimento.

Non è qui il luogo di giustificare questa diversità la quale per tanto ci dimostra a quale potenza di resistenza sapesse mantenersi quello spirito insuperato, se in sè poteva far coesistere due sentimenti così opposti, almeno in apparenza. Qui invece vuol farsi notare come subito dopo Dante si presentino le due correnti della nostra letteratura cui ho più sopra accennato, l' una di coloro che sentirono, pensarono, scrissero avendo sempre l' Italia nel cuore, e che son poeti civili, depositari di una responsabilità e di una continuità della nostra spiritualità; l' altra dei frigidì o dei timidi, pur se a volte artisti grandissimi, nei quali è ben raro trovare, o non si trova affatto, un pensiero per la nazione o per la patria, per i dolori e per le speranze d' Italia. Il Petrarca nell' *Italia mia* riprende l' invocazione dantesca e tutto vibra di passione per la sua patria che vuol libera e grande, unita e romana. Il Boccaccio invece è puro artista; pone tutto un secolo nel suo capolavoro, ma per descriverci la società del suo tempo e la sua propria visione del mondo. Più tardi accanto ad un Machiavelli che del dinamismo della nazione ci dà una compiuta dottrina e che fremente disperato, nel contemplare le sventure della patria, ci appare un Ariosto cui solo con sforzo o sempre per via indiretta può attribuirsi un pallido e lontano sentimento nazionale, tutto preso ed assorbito, com' egli è, dalle beghe e dai particolarismi degli Estensi suoi padroni. E dopo un secolo sembra inverosimile che poco prima delle pastorellerie dell' Arcadia possa apparire, con qualche altro accento patriottico dei seicentisti, il mirabile sonetto del Filicaia che nell' invocazione all' Italia sembra aver raccolto una fiaccola che pochi rappresentanti per ogni generazione tenevano accesa come un fulgore prezioso per consegnarsela l' uno

all' altro. Nel secolo decimottavo il Metastasio è puro poeta; parimenti il Goldoni, se pur nella *Vedova Scaltra* parve adombrare una sua vaga coscienza nazionale, nelle *Memorie* poi ci dice quasi cinicamente perchè andò a stabilirsi a Parigi. Contemporaneo a questi, Giuseppe Parini sentiva la poesia come missione civile e se pur da Austria e Francia sperò il rinnovamento delle leggi e della società del suo tempo, per l' Italia sognò l' attuazione delle riforme dei Principi e ne fu cantore ed araldo mentre l' aurora di una coscienza nazionale dava i suoi primi bagliori, nel Settentrione con gli scrittori del *Caffè*, i fratelli Verri, il Beccaria, il Romagnosi, nel Mezzogiorno con il Genovesi ed il Filangieri, il Giannone ed il Colletta, e dal Vico sino al martirio di Mario Pagano e di Domenico Cirillo.

Così più tardi, contemporaneo di un Rossini che a Parigi non voleva nè pur sentir parlare di quanto operavano in Italia tutti coloro che ne sognavano l' indipendenza, la libertà, l' unità, era invece Giuseppe Verdi di cui ogni accento era accorata implorazione o passione veemente per la patria che doveva risorgere. Al principio del secolo con Vittorio Alfieri, si presentava il primo degli italiani moderni, mentre invece più tardi Vincenzo Monti oscillava tra opposti padroni e Alessandro Manzoni non osava esprimere un suo deciso sentimento per questa Italia pullulante di cospirazioni e di lotte, a cui egli passava rasente, tutto timido e forse irritato con se stesso che lo *choc* nervoso sofferto a Parigi lo rendesse inetto all' attiva partecipazione a quegli epici movimenti. Ed in quegli anni stessi viveva, sentiva, scriveva l' anima ardente di Ugo Foscolo, tutto acceso di speranze contraddittorie, tutto fremente di patriottici sdegni, tutto sognante di bellezze e di gloria, ed in quegli anni viveva, sentiva, scriveva lo spirito concentrato ed appassionato di Giacomo Leopardi, che riprendeva anch' egli l' invocazione dantesca all' Italia per suggellare ancora una volta con la poesia la tradizione nazionale ed ancora una volta consacrare quel nome immortale nello splendore sublime dell' arte.

Poichè quelle che son chiamate le canzoni patriottiche di Giacomo Leopardi rappresentano il primo, altissimo accento specificamente nazionale che risuoni nel nostro paese agli albori del Risorgimento. E dico nazionale meglio che patriottico perchè penso che fra i tanti doni incomparabili che l' Italia ha fatto allo

spirito ed al mondo, uno fra i più illustri sia proprio quello dell'idea di nazione che l'Italia conobbe per prima e che gli altri sentirono assai più tardi. Una vaga coscienza unitaria dell'Ellade, ma di carattere più culturale che politico, più come antitesi verso i barbari che come unità interiore e dinamica, ed in ogni caso adulterata e compromessa dai particolarismi campanilistici degli stati-città, ebbero i Greci; nessun barlume se ne avverte in popoli orientali o nei Cartaginesi o nei Galli ed Iberi o Germani soggiogati poi da Roma.

La resistenza ad Annibale aveva invece cementato spiritualmente nella nostra terra questa unità onde l'Italia inventava per l'umanità la nazione. Galli cisalpini e greci del mezzogiorno, etruschi della penisola centrale e liguri formavano già con gli altri popoli italici una unità nazionale. Non era una indifferente unità di razza come quelle che tanto si dibattono oggi, ma una ben più feconda ed efficiente unità di storia e di spiriti; se bene in Germania della razza Amedeo Fichte avesse fatto al principio del secolo scorso una questione di anima.

Ma quando Virgilio esclama *Italiam Italiam* egli conosce ed esalta un'unità ben determinata, geograficamente, storicamente, politicamente, quale si è formata a traverso un comune destino di tutti i suoi abitanti. Egli pronuncia quella parola quasi con lo stesso sentimento, con la stessa emozione con cui la ripetono Dante e Petrarca, Machiavelli e Filicaia, Alfieri e Leopardi. I Galli non erano uniti che da una comunanza religiosa, i Germani da interessi di tribù: che io mi sappia, quando Dante scriveva la sua mirabile invettiva per l'Italia, di là dai confini nessun poeta nominava con analogo sentimento la Francia o la Germania, e bisogna arrivare a Shakespeare perchè la parola di un grande poeta consacri l'Inghilterra come unità nazionale, od a Cervantes perchè nella resistenza di Numanzia il poeta esprima l'orgoglio di essere spagnuolo originario ed in pari tempo discendente dal popolo di Roma.

Altra cosa è la patria. Atene, Sparta, Tebe, Siracusa, Sagunto, Cartagine, Alesia, e tante altre città sono patrie, di volta in volta, ma non sono nazioni; possono esser Stati, ma non coincidono con quel che oggi s'intende per nazione. La nazione, io penso, è idea complessa, costituita di diverse realtà astratte, quali la tradizione storica, la cultura, la civiltà, i dolori sof-

ferti, le glorie raggiunte e via dicendo. Essa è concetto anteriore all'individuo poichè, in analogia a quanto afferma Platone delle idee, l'individuo ha contemplato la nazione in una sua vita precedente, che è la storia della sua nazione. Lo Stato è la forma della nazione la quale per esistere razionalmente deve potersi pensare in un organismo armonico che sia di essa la estetica formale. E' anch'esso un'idea che sta a quella di nazione come l'idea del bello a quella del bene, nella concezione platonica, ed è il modo di estrinsecazione della nazione nel mondo del pensiero. La patria è idea intermedia, dinamica tra la nazione e lo stato, composta di elementi spazialmente concreti come la configurazione geografica, la stirpe, la bellezza del suolo e del paesaggio, l'arte e via dicendo. Essa è il mezzo onde la nazione si estrinseca nello Stato ed è anch'essa una idea, che in questa funzione serve da concausa in modo simile a quello in cui Platone interpone l'idea di spazio fra quella di bene e quella di bello. Ogni nazione che voglia esistere anche se non è più rappresentata da uno Stato (come la Polonia prima del 1918 o l'Italia prima del Risorgimento) si deve riconstituire in patria, proclamando il proprio diritto ad esistere come entità concreta ed enunciando gli elementi di tale entità.

Più volte nello *Zibaldone* il Leopardi parla di *nazioni* e *patrie* ma non specifica la differenza che pone fra i due concetti. Anche il buon conte Monaldo aveva tentato di porre una differenza tra patria e nazione, affermando esser quella solamente la terra in cui si è nati ed in cui si vive e negando l'esistenza dell'altra, per riconoscere in suo luogo solamente lo Stato, cioè il sovrano legittimo. In netto contrasto con tale pensiero, il figliuolo ripudia il nome di patria da darsi a Recanati e proclama sua patria l'Italia.

Ma nello *Zibaldone* l'idea di patria sembra assumere un significato più esteso di questo e diverso da quello di nazione. Non è dunque possibile che il Leopardi, così preciso nella terminologia, si da crear quasi una vera e propria dottrina su tale argomento, non avesse chiara nello spirito quella differenza, se accoppiò sovente i due termini. Comunque sia, è opportuno ora distinguere, a questo proposito, il Leopardi poeta dal Leopardi prosatore, ed isolare in questo lo scrittore dello *Zibaldone*. Nessun altro scrittore ci ha lasciato una storia così minuta e com-

plessa della sua vita spirituale, come ha fatto il Leopardi nei sette volumi intitolati *Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura*. Comprendono essi il periodo dal luglio-agosto 1817 al settembre 1829, più due pagine con pensieri datati del 1831 e 1832 per oltre quattromilacinquecento pagine manoscritte corrispondenti a quasi tremiladuecentocinquanta stampate. Vi sono poi altre quattromila pagine di studi, versioni, abbozzi, opere, ricerche, più l'epistolario. E bene, tutto ciò è garanzia e preparazione per una quarantina di poesie e per una ventina di prose, chè tanta e non più è l'opera *essenziale* del Nostro, ed è in pari tempo esempio gigantesco di tenace lavoro, di fervore assiduo di vita spirituale, di documentazione coscienziosa della lenta, costante, accorta formazione di ogni suo pensiero, d'ogni suo verso. Vi sono nello *Zibaldone* pagine che ci mostrano quale *saggista* avrebbe potuto essere il Leopardi, se l'Italia d'allora avesse offerto ai suoi scrittori le possibilità di pubblicazione che offrivano già gli altri paesi ai loro. Ma, a parte ciò, quella specie di diario spirituale ci consente di seguire il Poeta nella successiva progressione del suo pensiero, nella integrazione delle sue idee, nel perfezionamento sempre più limato delle sue teorie. Da una specie di tumulto mentale che gli fa buttar giù le prime pagine di una trattazione, e che è suscitato in lui da una lettura o da un ricordo, egli passa in successivi momenti alla illustrazione del suo pensiero, e lo chiarifica, lo documenta, lo compie, lo analizza, lo purifica, sino a giungere a condensarlo in una formula sintetica che di tutto questo travaglio è il luminoso risultato. Per esempio, egli nell'aprile 1821 incomincia ad esporre un suo pensiero per le nazioni e le patrie, e v'insiste assiduamente nei mesi successivi, sin che il 3 ottobre 1821 scrive come sintesi epigrafica e lapidaria di tutte le pagine prima consacrate a tale argomento: *Dove non è odio nazionale, quivi non è virtù*.

Alla formazione del sentimento nazionale di Giacomo Leopardi, concorrono vari elementi, stimoli di diversa indole e riflessioni di diversa origine, che ne formano una dottrina. Anzi tutto, per cominciare da un dato di carattere storico biografico, egli soffersse per le condizioni d'Italia sotto la dominazione francese e per quel che probabilmente venne a sapere del passaggio a traverso la penisola della prima invasione napoleonica. Anche

noi, oggi, quando leggiamo di quegli eventi, dei furti, della prepotenza, delle cialtronerie cui diedero luogo l'invasione e la successiva dominazione francese, non possiamo rattenere un moto di sdegno. Pensiamo dunque che cosa dovesse tutto ciò suscitare in un'anima ardente e sensibile quale quella di Giacomo Leopardi, che oltre a ciò direttamente ed indirettamente, quanto ai beni della famiglia, era stato vittima di quel mutamento. A ciò si aggiunga l'odio degli stranieri per l'Italia e la superstite invidia per Roma, che dovevano anch'esse sollecitar gl'italiani a restaurar l'antica grandezza, come il Poeta canta in varie ottave dei *Paralipomeni*.

Con tutto ciò la prima coltura del Nostro era stata prevalentemente, oltre la classica, la francese. Fin dal 1811 scriveva in quella lingua, se bene assai scorrettamente, come si vede dalla letterina con cui manda a suo padre la Tragedia *La virtù indiana*. Ma poco più tardi è assai più padrone dell'ortografia, della sintassi, dello stile francesi e tale perfezionamento coincide con la prima reazione all'eccessiva preponderanza che gli sembrava avvertire nell'equilibrio e nella personalità della sua cultura, del nutrimento francese. In una famosa lettera autobiografica al Giordani dell'aprile 1817 egli parla di questa sua crisi culturale, che risaliva al 1813, narrando così: « *Io da principio aveva il capo pieno delle massime moderne, disprezzava, anzi calpestava, lo studio della lingua nostra, tutti i miei scritti originali erano traduzione dal francese; disprezzava Omero, Dante, tutti i Classici; non voleva leggerli, mi diguazzava nella lettura che ora detesto* ». Da questa reazione proverrà in parte la critica profonda, acuta, minuziosa che della lingua e della coltura francese farà in moltissime pagine dello *Zibaldone*.

Altro elemento formativo del suo sentimento nazionale lo si trova nei tre discorsi, cioè l'*Orazione agli Italiani in occasione della liberazione del Piceno*, del 1815, il *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, del 1818, e quello *Sopra lo stato presente dei costumi degl'italiani*, del 1824. Il primo, che a torto il Cugnoni trova quanto al dettato ed allo stile più francese che italiano, è un saggio di eloquenza classica che sembra invece pensato in latino od in greco. La sua importanza è data dal fatto che, non ostante, per ragione polemica e retorica, il Leopardi vi faccia un elogio della condizione politica dell'Italia,

dopo la restaurazione, e della divisione in vari Stati, esprime però alcuni principii fondamentali che saranno proprii del Risorgimento: quello che l'Italia dovesse fare da sè e non sotto la direzione e la guida degli stranieri; quello del primato della nazione italiana, dedotto da tutta la sua storia, dalla grandezza romana in poi; quello in fine che, quasi profezia, dichiara implicitamente il Piemonte e la dinastia di Savoia come unico Stato veramente nazionale e militarmente organizzato. L'accettazione della condizione presente d'Italia, divisa in vari Stati, pur che veramente nazionali, contiene però in germe l'idea federativa che fu propria del Gioberti, sul quale potrebbe darsi per ciò che il Leopardi avesse per tale argomento esercitato qualche influenza.

Il discorso su la poesia romantica, di cui si trova nello *Zibaldone* tutta l'elaborazione, contiene una parte di carattere puramente critico estetico (su la quale sarebbe bene meditasero tutti coloro che oggi hanno rinverdito tale polemica con altri nomi, di formalismo, di contenutismo e via di seguito) ed una parte che è quasi panegirico della classicità ed in pari tempo difesa personale del proprio gusto e sentimento d'arte; ma v'è poi tutta una parte che rappresenta una vera e propria rivendicazione della nazionalità, dell'autonomia, dell'altezza della nostra poesia ed in genere della nostra coltura, che si conclude con cinque pagine sull'Italia che, non ostante la taccia di freddezza data dal Giordani alla prosa leopardiana, son fra le più commosse ed eloquenti che abbia la nostra prosa patriottica, ove il Leopardi assurge più in alto della poesia, al compianto per le miserie della patria, alla fede nella sua resurrezione.

Nel terzo saggio, sullo stato presente dei costumi degli Italiani, accanto ad un accertamento doloroso di cui altri elementi personali si trovano altrove, specialmente nelle lettere, circa la mancanza di una società e di un centro sociale e per ciò nazionale, si legge una critica assai amara della condizione culturale e sociale in cui ci aveva lasciato e ci manteneva la dominazione straniera, a contrasto con l'enunciazione apologetica delle nostre glorie e delle nostre qualità. Da questo e da altri scritti sembra possa dedursi che uno dei rimedii allo stato presente degli italiani debba trovarsi nella soluzione del problema educativo: l'abbozzo dell'opera poetica, non più scritta, sull'educazione

della gioventù italiana, fa pensare che, quanto al problema nazionale, quello della formazione della nuova generazione, sia l'argomento fondamentale. Ma ciò che in questo scritto ribadisce ed accentua quello che ora possiamo chiamare il nazionalismo leopardiano è la costante, ferma, ragionata avversione a tutto quel che è straniero, avversione che è espressa sia con i confronti con corrispondenti manifestazioni di quanto è italiano, latino, classico, sia con critiche acerbe di molte cose fra quante egli conosce degli stranieri, sia con le dimostrazioni che gran parte dei malanni dell'Italia, specialmente quanto all'educazione ed alla coltura, si devono agli stranieri, sia infine con rinnovate, ardenti, sicure, solenni affermazioni dei nostri primati, del discorso su i quali, senza dubbio era stato nella sua vita principale interlocutore Vincenzo Gioberti.

La sua principale insofferenza è per quanto è francese. Era questa la nazione da cui in ogni senso rilevava le sue sofferenze. Aveva dovuto guarire dal francesismo e per ciò lo conosceva perfettamente. Nello *Zibaldone* ad ogni proposito ne fa la critica più intelligente e più intransigente, in centoquarantanove dei suoi *polizzini* (che tanti ne sono enumerati nel suo indice) ma in verità anche più di frequente. In uno degli abbozzi di opere da comporre egli dice che ormai l'Italia, non solamente nella lingua, ma eziandio nelle lettere e nei costumi è diventata, si può dire, una colonia francese. Ortografia, lingua, letteratura, spirito, società, possibilità, tutto egli analizza e demolisce come se dovesse liberar se stesso e l'Italia da un'infezione.

All'Alfieri lo raccosta sotto questo aspetto anche Vincenzo Gioberti dicendo che dall'uno all'altro, gli spiriti più liberi, più indomiti, più italiani furono i più avversi al giogo ed al genio francese. La lingua francese è geometrica, dice il Leopardi, ed ha geometrizzato la letteratura e la società uscita dalla rivoluzione; è arida e cristallina e non affatto duttile, onde incapace di vera poesia. E' la lingua della mediocrità, perchè timida e serva; d'altra parte i francesi non sanno altra lingua che la loro e disprezzano quanto è straniero. Mancano di sublime e di grazia perchè il loro spirito è fatto solo per la conversazione, la società e per ciò s'adatta continuamente alle convenienze. E così seguita a lungo, con osservazioni mirabili in cui non sai se pregiar di più la rivelazione ch'esse ti fanno chiara,

di verità insospettate, o l'intuizione che il giovane solitario aveva delle verità stesse, senza aver viaggiato, senza aver fatto vita di società, senza contatti vivi.

Meglio giudica dei tedeschi, a traverso la conoscenza della lingua che egli trova più libera e varia: rintraccia di ciò le ragioni nella facilità di una particolar vita di società e di conversazione, dipendente dal clima, e su questo argomento, con altri elementi, abbozza una sua teoria sui popoli settentrionali ed i meridionali. Ma quando deve parlare de' tedeschi a proposito del romanticismo, il suo ardore polemico lo trae a severi giudizi e confronti. La sedicesima e diciassettesima ottava del primo canto dei *Paralipomeni* irridono alla filologia ed alla filosofia germaniche con parole che oggi acquistano un nuovo sapore di verità nazionale. In una nota al discorso su lo stato presente dei costumi degli italiani osserva poi come i tedeschi i più studiosi ed applicati ad imparare e informarsi, sono per una curiosa contraddizione i più romanzeschi, e da questa osservazione trae deduzioni non tutte benevole. Ma nell'ottobre 1821 egli annota nello *Zibaldone* pagine assai acerbe per il pensiero tedesco, che egli accusa di mancanza di originalità e d'inventiva, in cui, a parte la sua legittima ignoranza di quanto non poteva sapere (anche perchè qualche cosa che potrebbe infirmare tale accusa, si produsse dopo di lui), egli dice talune verità indubitabilmente singolari. Per esempio *dopo ch' egli (l'uomo intuitivo) ha comunicato i suoi lumi a de' filosofi come i tedeschi, questi l'aiutano potentemente a descrivere e perfezionare il disegno del laberinto, considerandolo ben bene palmo per palmo.*

Per gli spagnuoli ha un profondo disprezzo poichè li ritiene attualmente fuori della civiltà. Conosce ed apprezza la letteratura inglese e sa che al suo tempo non esistono ancora una letteratura scandinava ed una russa. In una nota alla lettera in risposta a quella di Madama di Staël egli poi osserva: « *Le più disastrosa cosa è che ogni straniero il quale viaggia in Italia o apre qualche libro italiano, crede fermamente veder cose non mai vedute, scoprire infiniti errori di nostra nazione, e dando alle stampe i suoi pellegrini pensamenti, insegnare cose da farne trascolare* ». Parole che potremmo far nostre, per i nostri giorni, in cui ancora tanti stranieri viaggiando in Italia, credono

doverci insegnar tante cose e non pensano alla loro casa che brucia. Il meraviglioso autodidatta, nella sua solitudine si è creato un mondo anzi il mondo intiero, nel quale spazia sicuro per mezzo di una coltura prodigiosa, la cui acquisizione resterà sempre un mistero per noi, anche s' egli ci abbia rivelato lo studio *matto e disperatissimo* che non fu solo degli anni primi della sua vita.

Ma non è, per partito preso, xenofobo, poichè mentre loda che « *si distornino gl' italiani dal cieco amore e imitazione delle cose straniere e molto più che si richiamino e s' invitino a servirsi e a considerare le proprie* » e « *che si procuri di ridestare in loro quello spirito nazionale senza cui non v' è stata mai grandezza a questo mondo, non solo grandezza nazionale, ma appena grandezza individuale* » non può poi lodare che « *le nostre cose presenti... si celebrino, si esaltino tutto giorno quasi superiori a tutti i sommi stranieri, quando sono inferiori agli ultimi che ci si propongono per modelli* ».

La maggioranza dei pensieri dello Zibaldone riguarda questioni di lingua. Ma troppo gran genio alita in Giacomo Leopardi, perchè possa limitarsi a racchiudersi nella sola filologia, disciplina ausiliaria ed ancillare. Per lui la questione della lingua è questione di letteratura, quella della comparazione delle lingue e delle letterature è studiata in funzione dei progressi dell' italianità e del suo primato che deve condurre ad un primato nazionale. Del resto, la questione della lingua si presenta in Italia sempre che debba accompagnarsi con l' affermazione della nostra nazionalità. All' aurora della nazione ne tratta Dante, perchè l' Italia che egli crea deve aver una lingua, non solo poetica e letteraria; nel cinquecento, quando in ritardo gl' italiani s' avvedono di non aver saputo costituirsi in unità politica, la questione della lingua, come affermazione di nazionalità, risorge nei dialoghi famosi, dal Trissino al Bembo; nell' ottocento i puristi, a torto compatiti e beffeggiati, voglion concorrer con la purificazione della lingua nostra da ogni infiltrazione straniera, all' affermazione dell' unità e della indipendenza d' Italia. Egual fine ha il Leopardi, pur se non voglia esser purista, ma auspichi la possibilità di un arricchimento sempre maggiore della lingua. Per questo egli non accetta il fiorentino come lingua italiana mo-

dello, ma vuol che si parli e scriva l'italiano, il che accadrà, egli dice, quando anche l'Italia avrà una capitale.

Ma la questione della lingua è come un'applicazione di dottrine superiori ch'egli veniva elaborando; era uomo d'ingegno particolarmente speculativo, che non poteva limitarsi non pur, come ho detto, a far su i linguaggi dissertazioni filologiche, e nè meno letterarie, ma doveva ascendere a trovare in ciò occasione a trattazioni nazionali e di qui a dottrine filosofiche. La questione della lingua serve a lui come applicazione della sua dottrina del contrasto fra la ragione e la natura; antifrancese anche in questo, perchè la *raison* era stato uno dei pilastri di tutto l'illuminismo dell'Enciclopedia. E la natura è per lui in funzione dell'illusione, sola bellezza e sola ragion d'essere dell'arte ed a dirittura della vita. Ha un cervello così coerente e cristallino, che ogni sua parola ed ogni suo pensiero si coordinano per entro una sua personale, saldissima armatura teoretica. Da altra parte la reazione all'influsso francese era generale al suo tempo. Dal Misogallo alla crisi del Manzoni ed alle deluse speranze del Foscolo, tutti coloro che in Italia pensavano, cantavano, speravano, avevan dovuto passar per quella liberazione necessaria e tanto più ardua in quanto conveniva che non fosse scambiata con un'adesione ai principii della restaurazione, al sanfedismo, ai governi stranieri. Il linguaggio dunque tanto più è ricco quanto più si presta alla libera varietà dell'espressione e per ciò quanto più, aderendo alla natura ed al suo dinamismo, aiuta ed attua l'esteriorizzarsi dell'illusione. Il concetto di ragione implica quello di società e per ciò anche quello d'incivilimento, onde la questione della lingua ascendendo nel pensiero del Leopardi per successive astrazioni, raggiunge quelli che sono i principii fondamentali della sua critica filosofica, del suo sistema in gestazione.

Parimenti accade per il concetto di patria e per quello di nazione. Il Leopardi accetta provvisoriamente i due concetti senza sottoporli a critica, differenziandoli forse, appena in contrasto con l'idea che se n'era fatta suo padre. Accostati alla teoria delle lingue, si liberano essi a poco a poco sino a coordinarsi con i principii superiori di carattere più strettamente filosofico attraverso un'elaborazione ed una meditazione che li

disintegrano e li scarnificano sino, da un lato, a ridurli ai loro stimoli elementari, dall' altro ad elevarli sino ad altezze teoretiche universali. Per il Leopardi perfetta società umana e paradigma di ogni perfetta società, è quella del mondo classico, specialmente la romana, esemplare in vero per gran numero di uomini-tipo e di fatti-tipo. Egli vive e pensa come se il tempo non sia passato, non *debba* esser passato. Alla vita classica si riferisce costantemente e l' esperienza dei greci e dei latini si continua per lui anche nei secoli cristiani, nel rinascimento, ai suoi giorni. Tutto ciò che si è allontanato da quegli esempi o che ne ha alterato il valore dev' esser ripudiato. Si serve di Livio o di Machiavelli indifferentemente per confutare i principii della rivoluzione francese, poichè sembra consideri tutta la storia sino ai suoi giorni, come una non interrotta continuità di vita classica. Troppo si era nutrito di coltura antica perchè questa non fosse per lui divenuta consuetudine di vita interiore e prima attraverso cui giudicare uomini e cose, libri ed eventi.

Forse per le stesse ragioni egli è anche recisamente anti-progressista. Nella *Proposta di premi fatta dall' Accademia dei Sillografi*, nella *Palinodia*, nei *Paralipomeni* egli tratta il progresso, specialmente meccanico, con ironia amara, che pur diviene a dirittura profezia di ciò che a lui sembra sarcastico sogno letterario e che cento anni dopo doveva esser realtà dell' umana vita.

La sua dottrina dell' amor patrio quale emerge dallo *Zibaldone* sorge dunque inizialmente dalla considerazione della patria che gli risulta dalle letture dei classici. Ma subito egli coordina quel sentimento con quello dell' amor proprio, cioè desiderio di gloria, anch' esso ragionato come amor di se stessi. Però analizzando le possibilità di estensione di tal sentimento egli osserva che l' amor della nazione non è fatto per gli spiriti piccoli e tanto meno l' amore universale, cui manca assolutamente il fondamento della ambizione e che egli definisce la teoria del non far bene a nessuno. Di qui egli induce la sua critica ai predicamenti universalistici, evidentemente alludendo alla propaganda che aveva conosciuto, dei principii democratici della rivoluzione francese, i quali con l' eguaglianza e la filantropia eliminavano l' emulazione. Pone così i due termini estremi,

l' universalità e l' individuo, e messa fuor di questione la prima, ritorna sul secondo e scopre che quel che ha chiamato amor proprio, meglio deve dirsi egoismo, anzi egoismo universale, che implica di necessità l' odio. Primo corollario di questa meditazione è che *senza amor nazionale non si dà virtù grande*; secondo è quello, più sopra citato: *dove non è odio nazionale quivi non è virtù*. Ripudiato il concetto che la patria sia da identificarsi con il comune di nascita, egli afferma quello di nazione in quanto correttivo e stimolatore insieme dell' individuo, come perfetto per capacità fisica e spirituale di sentimento. Non voleva accettare, nell' indipendenza irremovibile del suo spirito, idee e concetti bell' e fatti, ma giunger da sè, a traverso il proprio personale travaglio mentale, a concetti ed idee sue, di cui potesse di fronte a se stesso giustificare genesi e formazione, definizione e dialettica. Deve in fine notarsi che, fuor delle citazioni dei classici, in questo argomento egli non reca mai nessun esempio di nazione. Pensava all' Italia? Lo farebbe credere un dei suoi disegni letterari in cui si proponeva di scriver l'elogio del generale Cosciusco, con un parallelo delle sventure di Polonia e nostre, celebrando « *un uomo illustre per vero ed efficace amor patrio* », lui e la Polonia felicitando « *dei travagli sostenuti per difendere la loro indipendenza* » ed augurando all' Italia che si possa dir lo stesso di lei.

Ma pensava all' Italia! E non solo con quella nobile faziosità che la sua nazione gli aveva fatto diventar nel cuore sentinella vigilante per ogni giudizio e per ogni proposito, ma anche per il destino che egli sognava alla patria che doveva risorgere. Forse per la sproporzione tra la fantasia e le possibilità dell' azione, che fu la tragedia della sua vita, forse anche per naturali riguardi per la famiglia, per il padre legitimista, per la severissima madre, forse infine per l' avversione alle sette, cui per scarsa informazione si riduceva per lui l' essenza del periodo storico che traversava, egli, senza parteciparvi, passò accosto al Risorgimento che fremeva nell' aria rovente di quegli anni. Ma la nazione italiana, con tutti i suoi spiriti, con tutte le sue bellezze e grandezze, con tutte le sue sventure, rifulge poi nelle grandi canzoni patriottiche. Tutto ciò che ho detto sin qui non è che enunciato della preparazione e del fondamento di quei

canti immortali. La poesia era in lui dono divino e misteriosa necessità. Quante cose toccasse con il suo pensiero diventavano poesia. Sì, patria, nazione, amor proprio, egoismo, stranieri, classici, natura, ragione, e quante mai altre cose abbia potuto pensare, eran logiche e bellissime, ma egli stesso, nella famosa lettera al Giordani, deve poi dire: « *Da che ho cominciato a conoscere un poco il bello, a me quel calore e quel desiderio ardentissimo di tradurre e far mio quello che leggo, non han dato altri che i poeti, e quella smania violentissima di comporre, non altri che la natura e le passioni; ma in modo forte ed elevato, facendomi quasi ingigantire l'anima in tutte le sue parti, e dire fra me: — Questa è poesia e per esprimere quello che io sento ci voglion versi e non prosa. — E darmi a far versi* ». Sparissero le altre diecimila pagine e restassero quella quarantina di poesie e quella ventina di prose, e Giacomo Leopardi rimarrebbe non solo un dei più grandi poeti e scrittori della nostra letteratura ma anche un dei profeti più nobili ed efficaci della nostra nazione. Poichè certo, non uno dei nostri combattenti d'Italia, dei nostri cospiratori, dei nostri martiri non ebbe quelle parole nel cuore come stimolo, garanzia, consolazione per l'opera e per la speranza.

Forse egli si avviava a darci una sua compiuta dottrina della nazione. Ma per essa avrebbe anzitutto voluto operare, animato com'era da passioni eroiche e da uno smisurato amor della gloria. In un passo degli *Appunti e ricordi* egli annota: « *Detto a Carlo più volte: quando faremo qualcosa di grande?* ». Aveva osservato già nel *Parini* che l'Alfieri, inclinato alle grandi azioni, si era volto a scrivere cose grandi. Il suo Filippo Ottonieri era nato alle opere virtuose e alla gloria ed era vissuto ozioso e disutile e morto senza fama. Aveva esclamato: — *L'armi, qua l'armi, io sol combatterò* — ma l'angoscia dei suoi mali l'aveva sopraffatto, per un verso accentuando il suo pessimismo, per un altro spingendolo sempre più verso l'atmosfera fredda e rarefatta della sua speculazione teoretica, allor che voleva diventare di *poeta, filosofo*. Il pessimismo indotto in lui anche dalla considerazione delle sventure della patria s'accresceva del dolore di nulla poter fare per lei, e gli elementi che veniva raccogliendo nel suo spirito per una teoria della nazione, sempre più

elevandosi venivano a raggiungere quelli più generali della sua teoria della vita, del dolore, della morte, a volatilizzarsi, a sparire. *La Ginestra*, estrema negazione del progresso, conteneva il più amaro accento di rinuncia di tutta la letteratura mondiale. Da anni egli non nominava più la patria e l'Italia, come non parlava più d'amore, le due passioni grandi degli anni suoi giovanili. La morte il cui pensiero egli aveva avuto costante sin dall'infanzia, gli era ormai vicina, presente, impaziente; e poco dopo il suo ultimo canto egli morì, come disse il Gioberti, esule nel seno della sua patria.

Ma il suo insegnamento rimane per sempre. Nelle sue pagine di studio, nelle sue prose, nei suoi canti, la nazione nostra e l'idea di nazione ricevono la consacrazione più solenne, perchè divengono realtà ideale, definitivamente fissata, qual'egli l'aveva chiara nell'anima generosa e pensosa. A quasi tutti i suoi pensieri su la nazione noi potremmo sottoscrivere; di qualunque dei suoi versi per l'Italia noi dobbiamo esser riconoscenti al nostro destino se all'aurora del secolo che vide dell'Italia risorgere tutte le fortune, l'abbia cantata un poeta di quella statura, dandole anche lo schema per una profezia misteriosa della sua presente grandezza. Dice egli infatti che un giorno « *l'Europa tutta civilizzata, sarà preda di quei mezzi barbari che la minacciano dai fondi del settentrione; e quando questi, di conquistatori diverranno incivili, il mondo si tornerà ad equilibrare. Ma finattanto però che resteranno barbari al mondo o nazioni nutrite di forti e piene e persuasive e costanti e non ragionate e grandi illusioni, i popoli civili saranno lor preda. Dopo quel tempo, quando à son tour la civiltà, divenuta oggi sì rapida vasta e potente conquistatrice, non avrà più nulla da conquistare, allora o si tornerà alla barbarie e, se sarà possibile, alla natura per una nuova strada e tutta opposta al naturale, cioè la strada dell'universale corruzione come ne' bassi tempi, o io non so pronosticare più oltre quello che si dovrà aspettare. Il mondo allora comincerà un altro andamento e quasi un'altra essenza ed esistenza* ».

E bene, questa profezia di miracolosa verità, che oggi vediamo attuata punto per punto, noi possiamo compirla con tutto ciò che il Leopardi non sapeva pronosticare ma che forse coltivava come segreta speranza: il mondo comincia veramente un

nuovo andamento ed un'altra essenza ed esistenza perchè il genio di Benito Mussolini ha ridato all'Italia un suo luminoso primato. *Quello che si dovrà aspettare* è proprio la parola che l'Italia pronuncia ancora una volta, per la terza redenzione dell'umanità, quella parola onde di nuovo noi possiamo oggi ripetere con il Poeta la sua più bella professione di fede: « *Mia patria è l'Italia per la quale ardo d'amore, ringraziando il Cielo d'avermi fatto Italiano* ».

(1934)

XI

LA CRISI DELLA DEMOCRAZIA

Sarebbe senza dubbio assai attraente l' avere ed il poter leggere una biografia romanzata dei periodi e dei sistemi filosofici, in modo da vedere non solo ciò che di ciascun di essi sia vivo o morto, o quanto ne sia rimasto quale acquisizione definitiva della potenza e della tecnica dello spirito umano, ma anche come ciascun sistema si sia comportato allor che, discendendo per necessità alle applicazioni della pratica, abbia dovuto palesare la propria resistenza pragmatica nei confronti della realtà. Sarebbe tale opera una specie di vita, morte e miracoli della filosofia, grandiosa quanto quella che raccontasse la vicenda degli astri o dei sistemi planetari ed al pari di questa, ci direbbe come da una nebulosa primitiva, fervidamente si sia per vertiginoso moto centripeto formato l' astro risplendente di fulgidissima luce, fin tanto che per un nuovo diverso moto centrifugo l' astro si sia scisso dal suo anello, spezzato nei suoi satelliti, di nuovo polverizzato in stelle cadenti, ridotto in fine a glaciale scheletro infecundo che non riceve luce se non da altri astri e che seguita ad aggirarsi nello spazio infinito, respinto o tratto dalla forza degli altri o solo per il peso della propria inerzia.

La vicenda della filosofia greca ci dà di tale processo una riprova esemplare. Sviluppata come filosofia naturale, propo-

nendosi di risolvere il problema — che cosa è l'essere — e di darne una soluzione razionalmente soddisfacente, essa rapidamente si sposta dall'oggetto al soggetto, si umanizza nel relativismo sofistico, si astrattizza nel concettualismo socratico, si sistematizza con Platone ed Aristotele; ma a questo punto, esaurita la sua capacità di creazioni originali, ed in pari tempo padrona di una sistemazione universale di tutti i campi del sapere, essa si trova di fronte ad un problema non più teoretico, ma reale, pratico, morale.

L'uomo chiede che questa meravigliosa costruzione divenga abitabile, che serva per ciò a risolvere la crisi dipendente dalla disgregazione del mondo ellenico che già si accenna. Ed allora questo processo unitario si decompone, il libero decorso del pensiero si arresta, si partisce, si cristallizza nelle scuole, la filosofia morale e la filosofia politica tentano di dare una risposta alla domanda imperiosa della vita, il problema della felicità passa in primo piano; ma accademici e peripatetici, epicurei e stoici, scettici e cinici, non ostante ogni loro tentativo o di ritorno sul passato, o di sincretismo, non possono arrestare la fine. Poichè, separatesi la morale e la politica, restò l'uomo, nella sua spaventosa solitudine e con un sapere sproporzionato alle sue possibilità pratiche: la filosofia si era polverizzata.

Analogamente è accaduto delle grandi concezioni dottrinali dei tempi successivi ed, eguale al precedente, potrebbe recarsi l'esempio della scolastica. In linea generale può dirsi che ogni concezione filosofica o comunemente teoretica, nel suo processo ascendente crea formule, definizioni, premesse che sino ad un certo punto del suo sviluppo esercitano l'ufficio di reagenti e per ciò servono a chiarificare. Esaurita la formulazione delle proposizioni fondamentali a traverso il lento travaglio formativo, succede il periodo delle semplificazioni e delle identificazioni; dal nesso è si passa a quello *non è che o non è altro che o si riduce a*, onde i principii supremi si trasformano a poco a poco in valori mentali indipendenti e astratti, i quali, lasciati liberi da ogni vincolo con gli stimoli originari, seguitano a muovere a vuoto gl'ingranaggi dello spirito e finiscono, da reagenti che erano, per diventar dei dissolventi, restando solo come vane esperienze di laboratorio che non potranno mai trasformarsi in realtà industriali.

Ogni sistema tende a conseguire l'unità e ad eliminare la molteplicità, ed il suo incremento è costante sino a che l'ascesa all'unità appare spontanea e razionale. Quando esso oltrepassa tale limite allora noi sentiamo fatalmente la realtà insorgere e da un lato il sistema riprendere la propria indipendenza, da un altro la realtà ricostruirsi al di fuori di quelle premesse e di quelle formule. Si ha allora un ritorno indietro, che potrebbe anche essere la rivincita in un certo senso del molteplice, cioè la saldatura del circolo, dall'unità teoretica primitiva alla polverizzazione finale, dall'idealismo al solipsismo, come dall'ilozoismo jonico al relativismo protagoreo. L'uomo riacquista allora i diritti totali della sua personalità razionale ma in una interpretazione individualistica, anzi a dirittura interessata, per la quale le formule divengono patrimonio infruttifero del suo cervello e la vita dominio arbitrario del suo egoismo. « La questione di sapere se il pensiero umano può raggiungere una verità obiettiva, non è una questione teoretica, ma una questione pratica. Nella praxis l'uomo deve dimostrare la verità, cioè la realtà, la potenza, la precisione del suo pensiero. Ogni controversia su la realtà o la non realtà del pensiero, isolata dalla praxis, è questione puramente scolastica ». Sono parole di Carlo Marx, alle quali noi sottoscriviamo, ed ecco perchè.

Un esempio di tale processo, più limitato, ma più specifico per il tema della presente comunicazione, si ha in fatti considerando le applicazioni politiche dei sistemi idealistici. Dal concettualismo socratico, che è il primo embrione di sistema idealistico che appaia nella storia del pensiero europeo, discendono due dottrine politiche: l'una è quella dello stato platonico, chiuso, ferreo, soffocante, l'altra è quella anarchica dei cinici, da Antistene in poi.

Una prova del pericolo che presentava la riforma socratica, di là dagli intendimenti del suo creatore, si ha per Antistene in quella specie di diffidenza, non scevra di avversione, che nella letteratura socratica, il maestro dimostra verso questo suo discepolo a differenza degli altri, come se avesse quasi timore della deviazione inattesa, ma logica, che il suo insegnamento subisce nel pensiero del fondatore del cinismo. La prova per quel che si riferisce a Platone potrebbe trovarsi nell'aneddoto che fa esclamare a Socrate, dopo aver udito leggere taluno dei primi

dialoghi del discepolo: — Quante belle cose mi fa dire questo ragazzo, che io non mi sognavo nè pure! — Parimenti, dall' idealismo germanico, dipendono nella sua applicazione politica, due dottrine analoghe a quelle ora dette: l' una è quella dello Stato di Fichte, chiuso, ferreo, soffocante, l' altra quella socialistica di Carlo Marx. Sono dunque due cicli presso che identici, che perfettamente coincidono con il processo più sopra accennato, dalla formulazione iniziale al polverizzamento.

Ma per quel che riguarda anche più strettamente l' applicazione pratica di certi sistemi filosofico politici è da osservare che essi nella loro divulgazione e per ciò nella loro discesa e traduzione volgare in tutti gli spiriti, finiscono per dare a chiunque talune facoltà di riduzione e semplificazione estremamente pericolose, che se da un lato si risolvono in una compiacenza elementare che il cervello prova di se stesso, dall' altro rappresentano pistole cariche in mano a fanciulli. Oltre di che, a parte che tali sistemi a volte finiscono per somigliare alle esplorazioni polari per le quali, quando si è giunti al polo e si è visto che non c'è nulla e che esso non presenta nessuna possibilità di essere in qualunque modo utilizzato, si è compiuta una fatica altro e tanto enorme quanto vana, i sistemi medesimi per il loro eccessivo teoreticismo e per la mancanza di sanzioni e di valore imperativo, lasciano libero l' uomo da ogni esigenza di coerenza tra il pensiero e la vita. Chi li professa può non sentire alcun disagio tra una sua morale mentale ed una sua morale corrente nè alcun bisogno di coonestare le sue cerebralità razionali con le sue materialità pratiche: una dottrina può condurre alla piena negazione di Dio, ma colui che la professa può credere opportuno di andare ogni domenica a messa. Accade in certi momenti di queste sproporzioni, che dal basso gli stimoli elementari, nel loro tentativo di elevarsi a coordinamenti spirituali, non riescano a raggiungere le premesse supreme, nel tentativo di queste di discendere sino all' applicazione pratica, e vice versa. Ha luogo dunque un vero e proprio distacco tra la teoria e la pratica, tra il processo logico ed il processo zoologico, per effetto del quale l' una si intellettualizza sempre più, l' altra sempre più si rende indipendente da ogni freno teoretico e più pregiudicata da ogni premessa morale.

Esemplificazione assai persuasiva di questo processo si ha

nella vicenda della dottrina democratica moderna considerata, non per compirne una critica ed una comparazione quanto alla sua concezione dello Stato e dei suoi poteri, del cittadino e dei suoi diritti, ma più tosto nei suoi antecedenti filosofici in confronto delle sue formulazioni politiche e dei suoi risultati pratici. Non è qui il luogo di esporre i primi: ognuno conosce quale parte di tale dottrina debba farsi al Locke e poi all'illuminismo francese. Io credo che l'errore fondamentale, ma giustificato dalle condizioni del tempo, dell'illuminismo sia consistito principalmente nello aver posto una netta antitesi fra la natura e la civiltà, il che portava di necessità alla considerazione ottimistica dell'uomo e pessimistica della società. L'errore dipendeva dal fatto che tutta la dottrina illuministica subiva troppo fortemente l'influenza dei tempi e trasformava con troppo semplice facilità il contingente nel necessario, cioè le condizioni storiche (politiche e sociali) del secolo XVIII, in caratteristiche universali e perenni della natura e della vita. L'antitesi tra natura e civiltà poi, non teneva conto del valore del concetto di natura che in questo caso era ridotto solamente a concetto zoologico materialistico, considerandosi come contro natura tutto ciò che in vece era evoluzione naturale, storica, fatale dell'uomo: se dovessimo definire oggi l'uomo del nostro tempo, dovremmo dire che esso è quel tale bipede implume a vita collettiva che tutti conoscono, il quale per di più sa leggere e scrivere, servirsi del telefono ed ascoltare la radio, navigare in piroscalo e volare in aeroplano. Tutto è natura e tutto è civiltà. L'ottimismo in fine, oltre che smentito dalla realtà, conduceva ad una pericolosa identificazione tra ciò che è bene e ciò che è, e per ciò all'agnosticismo da parte dello Stato ed all'isolamento sempre più rigoroso di ciascun uomo, all'atomismo politico, alla polverizzazione. Il trionfo della rivoluzione, libertà, eguaglianza, fraternità, rappresentava la formulazione pratica che doveva dedursi da quelle premesse: parve, e fu in realtà, quanto alle condizioni dei tempi, una grande conquista, ma fu un grave errore considerarlo come definitivo, immutabile, irrevocabilmente acquisito, non solo ad un sistema politico, ma a dirittura alla natura umana. In verità tutto ciò corrispondeva ad un nuovo cinismo, ad un reagente necessario, rivoluzionario, stimolatore ed eccitante, ma non ad un arricchimento permanente ed

or mai incontrovertibile della definizione che l' uomo dà di se stesso.

Proprio in pieno fiorire dell' Enciclopedia si formò tutta una letteratura che, ispirata dall' ottimismo dello stato di natura, descriveva una fantastica vita di popoli selvaggi, attribuendo a questi tutte le virtù, a punto perchè non erano stati toccati dall' infezione della civiltà. Ma proprio nello stesso tempo tornavano in patria i colonizzatori e gli esploratori che si erano recati nelle regioni più lontane ed avvertivano, come si legge in uno dei dottissimi volumi di Victor Bérard su l' Odissea, che la verità era proprio la contraria, perchè i selvaggi, oltre ai vizi degli uomini civili avevano anche quelli degli uomini selvaggi ond'erano mascalzoni integrali. Al che gli altri li supplicavano di non divulgare tali loro accertamenti per non rovinare la propaganda!

Dei tre supremi predicamenti della dottrina democratica, il primo, la libertà, rappresenta dunque una condizione di vita che, da sola, potrebbe dar luogo alla sopraffazione da parte di coloro che in qualunque tempo sono i più forti, se non fosse corretto dal secondo, l' eguaglianza, che significa già una convenzione di vita, inefficiente però se non intervenga il terzo, la fraternità, di carattere sentimentale ed intrinseco, in confronto alla strumentalità degli altri due, poichè deve volontariamente esteriorizzarsi. Ma l' uomo ne è veramente capace? Può l' ottimismo spingersi sino ad attribuire all' uomo la possibilità di vivere a tali altezze? E poi, a vantaggio di chi o di che cosa tutto questo sforzo, pur se nobilissimo? Poichè sarebbe da pensare se non sia più conforme alla natura ed alla ragione umane, dar la prevalenza in vece ai principii di giustizia, di responsabilità, di autorità, che sono omogenei con l' idea di Stato, là dove quegli altri sono se mai coordinati con l' idea di umanità che è forse troppo indeterminata per concretarsi in una effettiva istituzione politica.

Ed in fatti l' agnosticismo dello Stato, la concezione ottimistica dell' uomo, sboccati e consacrati nel suffragio universale, portarono a determinar lo Stato come immanenza e non come trascendenza, il che condusse all' egoismo, dipendente dallo sminuzzamento della sovranità. Ciascun cittadino si sentì sovrano, ma limitatamente a se stesso ed in vece di proiettare al-

l'esterno tale potere nell'interesse generale, lo individualizzò, nel proprio interesse particolare. Fu questa una conseguenza della mancanza assoluta di un contenuto psicologico alla dottrina democratica onde derivò un fatto che, nel campo politico e generalmente spirituale potrebbe equivalere ad un'applicazione della legge di Gresham che si riferisce al campo economico. La moneta cattiva che scaccia la buona, è in fatti principio che vale anche quanto alle idee; di un ideale, come quello democratico, teoricamente bello, l'uomo prese ed attuò solo quanto corrispondeva al suo profitto personale. Ciò, sia perchè quell'ideale peccava di eccessivo teoricismo, ond'era irrealizzabile, sia perchè una parte di esso che sarebbe stata realizzabile, esigeva però disinteresse, sacrificio, travaglio, e l'uomo è portato per sua natura all'indolenza, sopra tutto quando il dispendio della propria attività lo debba porre al bivio di una scelta fra l'interesse suo e quello altrui. Onde le dottrine democratiche finirono ad un certo punto della loro applicazione, per sviluppare più i difetti che le qualità dell'uomo, chè a tanto solo si riduceva quanto restava del primitivo ideale, cioè la moneta cattiva.

Ma anche ad un'altra analogia, che direi quasi un'allegoria o transposizione, si presta tale analisi, ed è con l'applicazione del precetto fondamentale che è alla base della distinzione kantiana tra mondo fenomenico e mondo noumenico. Come Kant aveva affermato che nulla in generale di ciò che è intuito nello spazio è una cosa in sè, onde questa non è da noi nè conosciuta nè conoscibile, così lo Stato liberal-democratico sembrò aver voluto liberarsi in tutto della *cosa in sè*. La sua azione in fatti era indiretta o meglio era nulla, quanto a taluni dei più gravi problemi sociali e politici, poichè essa doveva solo vegliare a che fossero salvaguardati i principii supremi. Pareva che questi dovessero avere valore miracolistico, automatico: pur che restassero salvi ed intatti i principii, il resto non aveva importanza, poichè nell'attuazione di essi si conseguiva l'umana felicità e non altrimenti. In fatti anche il non fare era conseguenza dei principii stessi ed era per ciò un bene. Quando le elezioni fossero state formalmente regolari, qualunque cosa in sè, fosse o non fosse studiata o ne fossero o no risolti i problemi corrispondenti, non aveva più valore politico, ma tutto al più puramente amministrativo. Le cose in sè facevano parte

nella migliore ipotesi, dei programmi politici di partito, ma quando venivano in discussione dovevano essere subordinate al fenomenismo politico delle assemblee che finiva per prendere il sopravvento, quasi un'estetica pura, da non esplicitare in nessuna opera d'arte. Al finalismo che è necessario richiedere a qualunque azione di Stato o di governo si sostituiva uno strumentalismo quanto mai sterile ed inefficiente. Ed in fatti basta pensare a questo proposito, come, nella praxis, si fosse completamente abolito ogni riconoscimento del principio di responsabilità, che è quello solo che valga a dare all'uomo la sua più nobile dignità nella vita civile. L'agnosticismo e lo strumentalismo condussero in fine alla formazione di un ceto politico che per giungere al potere doveva esplicitare più le qualità necessarie per *divenire* che quelle per *essere*: diviene deputato chi sappia esplicitare quelle attitudini pubblicitarie che sono opportune a fargli conseguire tale scopo e funzionario chi superi un esame culturale, non chi possieda le attitudini che son necessarie a coprir tali posti, nè è detto che il possesso delle prime sia prova od indizio del possesso delle seconde, anzi quasi sempre è vero precisamente il contrario.

Tutto ciò rappresenta le estreme deformazioni e degenerazioni del principio democratico, più o meno evidenti, a seconda dei vari paesi che si prendano di volta in volta a considerare. Nè si vuol negare, come si è più sopra accennato, che per un certo periodo della sua ascesa, il sistema democratico non sia stato benefico, il che può dire senza sospetto, chi come me non è mai stato democratico: ma è altro e tanto cieco l'accettare l'ottimismo per l'avvenire quanto il ripudiarlo per il passato. Ciò che è stato bene, anche perchè un secolo di democrazia ha costretto tutti gli uomini ad un esame di coscienza, a chiedersi cioè se veramente si sentissero meritevoli della libertà, atti all'egualianza, capaci di fraternità. Tanto più che sino a ieri tutte le libertà che non solo fossero compatibili con una società civile, ma fossero immaginabili dall'umana fantasia, sono state concesse e la democrazia è giunta all'attuazione totalitaria del suo programma. Ma non per questo si è verificato che sia cresciuta l'umana felicità o che siano diminuiti i mali che incombono sul genere umano. Osiamo anzi affermare che per questo oggi la democrazia non solo è in crisi, ma è veramente al tramonto, ciò

che dimostrano non solo le polemiche dottrinali, non solo la pratica che si accerta in molti importanti Stati del mondo civile, ma sopra tutto il fallimento dei principii democratici di fronte al problema più importante che si sia presentato negli ultimi anni, quello corrispondente alla crisi economica. La quale è *uno* dei segni, come n'è stato un altro la trasformazione delle arti, di una crisi ben più profonda ed estesa, crisi dell'anima umana, quella onde veramente noi assistiamo oggi alla fine di una epoca ed all'aurora di un'epoca nuova. Sembra in fatti che in ogni campo della sua attività, l'umanità, di là dal presente distacco fra teoria e pratica, voglia oggi procedere ad una deflazione delle sue idee e dei suoi eccessi teorici, nei confronti di un'aurea riserva della sua vera realtà e coraggiosamente ricominciare il suo cammino per rimettere in circolazione l'oro monetato dei suoi valori essenziali ed inespugnabili. Oggi, per esempio, essa vuol fare una economia che sia veramente politica: conviene esaminare come si possa giungere a questo risultato.

Uno degli errori più consueti e più gravi, che commettono specialmente i seguaci del materialismo storico, è quello di adattare a fatti del passato anche remoto la nomenclatura dei fatti contemporanei o recenti, e classificar quei fatti secondo partizioni, categorie, definizioni, che son proprie di talune relazioni puramente moderne. Ciò è possibile a mala pena per l'elemento permanente e quasi immutabile che è al fondo di tutti i fatti storici, ed è l'uomo, con la sua psicologia elementare e con i pregi ed i difetti dell'indole sua, sempre che però si possa aver la certezza di una perfetta analogia di circostanze che giustifichi nell'uomo singolo, in quanto eroe, nell'uomo collettivo, in quanto dia luogo ad un fatto-tipo, un determinato atteggiamento psicologico. Ma quando invece, o per libidine di translati o peggio per procurarsi dal grande archivio dell'umana esperienza, che è la storia, tutta una comoda serie di antecedenti, si proietta all'infinito nel passato il prodursi di un fatto attuale, si commette un colossale errore di prospettiva e di valutazione, là dove non valori ma solamente, ed in pochi casi soltanto, rapporti, posson darci qualche rara possibilità di accertare qualche fissa unità nello svolgersi dei fatti umani.

Si dice, e non solo dai materialisti, che per esempio nell'antica Roma la secessione della plebe sul Monte Sacro non è che

una forma di sciopero generale e, posto il colorito generico di questa premessa, si va avanti e si accerta che il contrasto fra patrizi e plebei era lotta di classe, e avanti ancora si trova al formarsi dell'Impero Romano tutta una giustificazione economico-materialista che, condotta alle sue estreme conseguenze, giunge a conclusioni assolutamente grottesche. Basta invece leggere uno dei più bei libri che su l'antichità siano stati scritti nel secolo scorso, *La cité antique* del Fustel de Coulanges, per persuadersi che la secessione della plebe, le lotte fra le due caste, l'evoluzione costituzionale che condusse all'Impero, siano fenomeni di un sol fatto religioso in cui qualsiasi considerazione economica non ha direttamente nulla a che vedere. E si scorge allora con infallibile chiarezza, come la proprietà sia sorta dal fatto religioso e non da quello materialistico economico, il che butta per aria ogni presuntiva grandezza storica di uno sciopero generale, per confermare invece ancora una volta come la storia sia essenzialmente ed esclusivamente armonia di fatti morali e ideali.

Molte false idee su certe realtà storiche derivano a noi dalla sopravvivenza degli effetti prodotti dalla critica storica dell'illuminismo francese del secolo XVIII, critica sulla quale, che io mi sappia, non è ancora stato compiuto uno studio esauriente. In quel secolo due caste, nobiltà e clero, detenevano la più gran parte della proprietà fondiaria e la prima di esse aveva perduto quasi del tutto la sua ragion d'essere politica, mentre la nuova classe borghese, saldamente formata, aveva accumulato cospicue ricchezze mobiliari cui mancavano le garanzie e le comodità d'impiego date dalla ricchezza fondiaria. Per scalzare il Secondo Stato, cioè la nobiltà, l'Enciclopedia risalì alle origini in modo da mostrare che fin dagli inizi quella casta era stata, come era ora, putrefatta e superflua; così si colpiva anche l'elemento genealogico che tanta autorità attribuiva a quelle famiglie. Si fece conto che un feudatario del secolo XI fosse presso a poco un *marquis* od un *petit maître* del XVIII, si narrarono orrori della società feudale, si dipinsero tutti gl'imperatori come tiranni e via di seguito. Chi faceva o sospingeva tutto ciò era la borghesia.

Effettivamente, nel secolo XVIII, la nobiltà aveva perduto ogni sua ragione d'essere ed i suoi poteri e privilegi politici, am-

ministrativi, giudiziari erano ormai solo su le pergamene degli archivi, così che quando la notte del 4 agosto 1789, nel grande *embrassons-nous* del Secondo e del Terzo Stato ebbe luogo la reciproca rinuncia a tutti i diritti storici delle due classi, non accadde nulla d'importante, tanto è vero che questo fatto che avrebbe dovuto concludere dopo venti giorni la Rivoluzione, non fu invece che un episodio senza conseguenze. Ma nei secoli scorsi la nobiltà non era stata ciò che essa era divenuta nel XVIII, perchè se essa aveva detenuto la proprietà, ciò non era avvenuto senza corresponsione da parte sua di una altissima responsabilità che giustificava tale diritto. Nel regime feudale, uno dei più morali in che gli uomini abbian vissuto, il signore aveva sì la proprietà, ma dava in cambio le cure del governo, dell'amministrazione, della giustizia, la difesa militare, la protezione del vassallo minore e dei sudditi, la dipendenza dal vassallo maggiore sino al sovrano, cui doveva prestazioni d'ogni maniera. Dall'età più remota, come dimostra Fustel de Coulanges, sino al secolo XVIII, nessuno avrebbe saputo concepire una proprietà senza funzioni, senza giustificazioni, senza responsabilità; ed in fatti le erme degli Dei proteggevano i confini dei campi nel mondo pagano, così come nel mondo cristiano ogni responsabilità dello Stato era affidata ai proprietari perchè la proprietà era fatto politico-morale. E che non potesse concepirsi proprietà senza funzione è così vero che, quante volte apparve con manifestazioni importanti la proprietà mobiliare, essa volle assumere in pari tempo funzioni politiche e costituzionali, come si vede nel mondo antico e nella formazione delle corporazioni d'arti e mestieri (maggiori e minori) come costitutive del comune, rappresentante fra altro, proprio l'affermazione politica del risparmio, della piccola proprietà, della proprietà mobiliare, di contro a quella immobiliare e terriera della feudalità, la quale sin allora era stata la sola capace di diritto pubblico.

Luigi XI avvertì gl'inconvenienti più gravi di tale regime. I signori feudali, troppo ingranditi, minavano la compagine dello Stato unitario nazionale che si veniva formando traverso il delinearsi delle unità nazionali. Il Duca di Borgogna era stato alleato degli Inglesi durante la grande guerra d'indipendenza della Francia. Luigi intraprese la lotta con la nobiltà, lotta che

s'acquetò per qualche decennio a causa delle guerre con la Spagna e l'Impero, ma che riprese dopo la pace di Chateau Cambrésis, nelle guerre della Lega e per opera delle due grandi feudalità superstiti, il Re di Navarra, il Duca di Lorena. Enrico IV riportò l'unità, ma alla sua morte la nobiltà rialzò la testa che le fecero riabbassare i patiboli di Richelieu. Morto anche questi, si ha un nuovo tentativo insurrezionale con la Fronda, fin che Luigi XIV afferma che l'*État c' est moi*, chiama la nobiltà al centro, la deprava, la impoverisce, la scredita, così che nel secolo XVIII questa classe, che pur aveva avuto tante benemerenzze per la grandezza della Francia, era toltalmente in isfacelo, ed alla proprietà che essa deteneva non corrispondeva più nessuna reale funzione.

Il terrore che in qualunque modo potesse mai risorgere una classe politica di proprietari, dominò tutta la Rivoluzione francese. La quale fu un fatto essenzialmente borghese di cui il popolo fu strumento esecutivo. La borghesia intese per mezzo della Rivoluzione di liberare la proprietà da qualunque vincolo politico morale; il presupposto ottimistico del liberalismo nascente faceva ritenere che un regime puramente economico giuridico di proprietà sarebbe stato taumaturgicamente apportatore di felicità agli uomini. Assai più logici e conseguenti anzi, a dirittura iperlogici erano invece gli estremisti della Rivoluzione, Marat, Babeuf, Hébert e gli altri, per i quali l'aver fatto *tabula rasa* dell'antico regime non rappresentava che una fase critica e politica: bisognava ora fare la vera Rivoluzione ed entrare nella fase sociale che della precedente era la conseguenza necessaria. Di fronte a questo pericolo, la borghesia che si era accaparrata la sistemazione della proprietà a suo vantaggio con la prima attuazione di una formula demo-liberale, volle fermare il processo logico della Rivoluzione e fece il Termidoro. Napoleone confermò questa cristallizzazione borghese con due grandi riforme: l'ordinamento amministrativo della Francia ed il Codice Civile. Ogni rivoluzione conduce ad una ridistribuzione della proprietà e ad una riforma amministrativa.

Bellissime cose. Ma si era aperto il varco alla critica più semplicistica e più elementarmente logica a tale concetto di proprietà. Da che l'umanità esisteva, non si era mai data proprietà senza responsabilità, senza giustificazione, senza funzione.

Al concetto politico-morale della proprietà si era sostituito quello economico-giuridico. Io sono proprietario perchè sono proprietario: non v'è altra definizione possibile, mentre prima si era proprietari in quanto componenti dello Stato, obbligati a determinate funzioni e prestazioni, difesi da altissimi principii religiosi e politici. Unica partecipazione, non dell'uomo ma del fondo, all'azione dello Stato, quella tributaria, la quale però lascia impregiudicata l'antitesi tra individuo e Stato. Limitazioni di carattere solamente negativo ed a pena percettibili: la pubblica utilità, l'abuso della proprietà, gli atti di iattanza e poche altre superstiti nel Codice, nè pure come sopravvivenze storiche, ma a mala pena come previsioni di eventualità che diano luogo nella più gran parte dei casi a questioni eleganti.

Alla proprietà così abbandonata a se stessa e non da altro giustificata se non dalla carta bollata, la critica sorse ben presto, e logica e semplice ed accessibile alle menti più rozze e per ciò terribile, e fu quella che condusse poi alla critica socialista. I grandi patriarchi del socialismo vengon fuori proprio subito dopo l'assestamento napoleonico della proprietà, intesa solo come fatto economico giuridico. Ed è naturale: ridotta a questo la proprietà, non c'è risposta plausibile a chi, sospinto da uno stimolo elementare, chieda al proprietario quale fondamento umano abbia il suo diritto. Se essa corrisponde ad un diritto universale, per quale ragione ci dev'essere chi ne ha di più, chi di meno, chi non ne ha affatto? Come mai lo Stato pone allo stesso livello una proprietà ottenuta senza fatica per eredità, una conseguita nobilmente per effetto di lavoro e di risparmio, una che sia frutto di azioni anche disoneste o di subitanee quanto immeritate fortune? E perchè uno per il solo fatto di essere proprietario ha il diritto di non far nulla lasciando che gli altri lavorino per lui? Dal momento per ciò che la proprietà non è che fatto economico ed ogni fatto economico corrisponde ad un semplice schema numerico, la più logica risposta da dare alle obiezioni anzi dette è quella di abolire la proprietà dividendola fra tutti gli uomini, perchè altrimenti la proprietà è un furto. L'equivoco mostruoso in cui ha vissuto il secolo XIX si esprime tutto nel dialogo che sintetizza la sua vicenda politica. Il popolo chiedeva la revisione del regime della proprietà, anzi la sua abolizione: — Viva il socialismo! — gridava; e la borghesia demo-

cratica, classe così detta dirigente, gli rispondeva: — Sì, hai ragione, eccoti il suffragio universale. — La richiesta di una revisione economica si credeva esaudita con la concessione di un privilegio politico. Il dialogo che si svolse lungo il secolo fu veramente tragico, perchè le domande appartenevano ad una serie diversa da quella delle risposte, ciò che tra le due classi non poneva un semplice malinteso ma a dirittura un abisso. Sembrava che la borghesia volesse riscattare ogni volta, pagando con la falsa moneta delle concessioni politiche, il suo privilegio economico. Si aveva così un capitale, o proprietà, o borghesia, o casta plutocratica, che per effetto del liberalismo era politicamente irresponsabile, avendo poi una piena responsabilità economica; ed un lavoro, o proletariato, o popolo, o ceto operaio, che per effetto della democrazia e del suffragio universale era, al contrario dell'altra, politicamente responsabile, non avendo poi nessuna responsabilità economica.

A quella forma di proprietà ed a quella critica si deve la crisi profonda che ha travagliato in ogni campo la società del secolo XIX sino ai nostri giorni, crisi politica, morale, economica e giuridica che ha posto di fronte capitale e lavoro in una lotta accanita di egoismi accesi. Le classi, polarizzate in questa discussione volgare di mio e di tuo hanno lottato senza sapere il perchè. Il materialismo ha invaso tutte le attività, l'economia è apparsa base esclusiva d'ogni umana aspirazione, la civiltà ha retrocesso ogni valore ideale, ogni virtù interiore per porre in primo piano la più assurda confusione fra il benessere e la felicità. E mentre il demo-liberalismo, pur che non si sollevasse mai più qualsiasi questione circa una proprietà responsabile, lasciava formarsi di nuovo la casta, ma questa volta senza nessuna giustificazione, l'estremismo proseguiva implacabile la sua critica. Perchè il tale ha mille ettari di terra ed i suoi contadini lavorano per dare la metà del reddito a lui che non fa nulla? Perchè il tal altro vive a Parigi, a Nizza, al Cairo, a San Maurizio, non facendo altra fatica che riscuotere ogni semestre i tagliandi delle sue azioni?

Proprio per questo, qualunque provvedimento benefico, di carattere pubblico o privato, di assistenza o beneficenza a vantaggio dell'operaio, è stato da costui considerato sempre come dovuto, perchè con ragione, ha pensato: — Se i proprietari pos-

sono far questo per me, chi sa quanto di più guadagneranno alle mie spalle! — Poichè in tale regime viene a mancare qualunque rapporto sentimentale, per esempio di gratitudine, da uomo a uomo, di quelli che costituiscono la solidarietà. D'altra parte il regime stesso ha condotto ad un capovolgimento della situazione qual'era prima della Rivoluzione francese: allora si avevano i due primi Stati, detentori della proprietà e con tutti i diritti, di fronte ad un terzo Stato senza nulla e con tutti i doveri; ora si è arrivati ad un proletariato con tutti i diritti e senza pesi, di contro ad una borghesia priva di contenuto politico e con tutti i doveri.

Quel che nel suo rude buon senso il popolo chiedeva era l'attuazione di una morale economica; gli si rispose sempre dandogli le parvenze di una morale politica di cui ad un certo punto egli s' accorse di non saper che cosa farsi. Da mezzo secolo non si sente più gridar per le piazze: — Viva la libertà! — ma: — Pane e lavoro! — cioè reclamare una morale economica, perchè il popolo non chiede il pane gratuito, ma offre insieme il corrispettivo del suo lavoro. D'altra parte in quasi centocinquanta anni di libertà si è giunti al punto che questa parola la si nomina prima con le lagrime a gli occhi per la commozione, ma le lagrime bisogna subito asciugarle per cominciare ad enunciare tutte le attenuazioni e riserve che, come se essa fosse un male necessario, limitano la libertà. Sì, la libertà — si dice — ma ben inteso, considerata come *le* libertà, perchè bisogna accordarsi sul valore di questa parola la quale non vuol dire, eccetera eccetera. Essa così ha finito per diventare non solo una semplice categoria formale, ma un concetto puramente negativo; cioè per saper che cosa essa sia bisogna prima enumerare tutto ciò che essa non è e quel poco che rimane è la libertà. D'altra parte tutta la felicità che l'attuazione di quella morale politica prometteva, non è mai venuta ed il sole dell'avvenire non è mai spuntato. Ciò anche perchè la democrazia tra i suoi postulati pone il concetto di maggioranza che la plutocrazia democratica accettò in pieno ripartendone però l'applicazione nel modo più logico: al popolo la maggioranza dei voti, a me la maggioranza del denaro. Il ragionamento non faceva una grinza.

La crisi dunque era ed è di carattere prevalentemente morale. Le risposte a quelle domande stritolatrici erano fiacche. Sì, ci son tanti proprietari che vivono su la loro terra, si occupano di macchine e concimi, lottano con l'agente delle imposte ed anche con il contadino restio alle novità. Sì, l'industria ha bisogno di capitale e deve offrire in cambio le condizioni migliori: l'industriale, il banchiere fanno la fortuna delle nazioni a traverso prodigi di sacrificio e d'ingegno. Sì, con le tasse, con la beneficenza, con i progressi scientifici applicati alla produzione, con il coordinamento d'ogni attività economica, il ceto dei proprietari ha acquistato incomparabili benemerienze verso le nazioni e verso l'umanità. Tutto d'accordo. Resta però un fatto ed è che tutto ciò è volontario e facoltativo, che nessuna sanzione gradua l'acquisto maggiore o minore di quelle benemerienze, che nessuna legge può costringere un proprietario a far quel minimo che nel regime libero della proprietà rappresenti il farsi perdonare la sua fortuna, che in fine il regime economico giuridico della proprietà è sostanzialmente extralegale non avendo nessun riconoscimento politico morale.

E' assurdo pensare a qual si voglia ritorno alla formazione della casta proprietaria, fondata sul principio genealogico: d'altra parte in Italia la casta non ha avuto mai l'importanza predominante che negli altri paesi, e del resto lo sviluppo preso nella società moderna dalla proprietà mobiliare, industriale, azionaria, ecc., non consente nessun riesame di forme economiche tramontate per sempre. Però il secolo XIX era giunto a poco a poco a differenziare i due elementi della produzione, proprietà e lavoro, in modo che la prima era rimasta rigorosamente istituto di diritto privato, l'altro per via specialmente dell'elettoralismo, aveva finito per diventare istituto di diritto pubblico, altra ragione o per lo meno altro aspetto della crisi. E la soluzione del vitale problema consiste forse proprio in questo, nell'avviare cioè la proprietà a diventare di nuovo istituto di diritto pubblico.

L'elemento permanente della continuità non può essere quello genealogico; ma la terra, che è parte del territorio nazionale, l'ente, la società, l'impianto industriale, la banca, la compagnia, in fine tutti gli organismi in cui si esplica l'economia di una nazione, hanno un carattere di perpetuità, anzi

formalmente di eternità. Una società anonima rappresenta oggi quello che in altri tempi rappresentava una famiglia patrizia. Il concetto di proprietà, spostato dall'individuo all'oggetto, ricondotto al riconoscimento politico morale di un dovere, da quello economico giuridico di un diritto si pareggia a quello di lavoro, si libera di ogni gretto egoismo, si nobilita sino a divenire forza veramente ideale.

Tale soluzione prepara lo Stato Corporativo Italiano, creazione esclusivamente italiana fondata solo su storia, esperienza, tradizione unicamente italiane, senza nessun addentellato o precedente in nessuna dottrina, nè filosofica, nè politica, concepita fuori d'Italia. Gli organi dello Stato Corporativo tendono sempre più a forme se pur non ancora di controllo, almeno di conoscenza esatta delle forze economiche e per ora, di sorveglianza del loro gioco nella vita della nazione, a fin che, per esempio, esse non turbino nel loro svilupparsi e nel loro contrasto, l'ordine pubblico e le altre attività dello Stato.

E' già un gran passo avanti quello fatto con il riconoscimento giuridico delle Corporazioni, per dare un contenuto politico alla produzione ed agli elementi fondamentali che la compongono. E' già in germe il riconoscimento di una responsabilità nazionale legalmente anzi costituzionalmente determinata, della proprietà e del lavoro. Non siamo ancora ad una forma di proprietà divenuta di diritto pubblico, ma stiamo avviandoci a questo, e non in forma socialista di statizzazione della proprietà e di burocratizzazione del lavoro, perchè tutto ciò era previsto solo in funzione di una presunta giustizia sociale che esaudiva ogni particolaristico egoismo puramente economico, ma in forma fascista, a vantaggio della nazione. Proprietà e lavoro, forme varie di proprietà e di lavoro, agricole, industriali, commerciali, marittime, bancarie, ecc., se debbono conseguire incrementi e miglioramenti, sanno che questi sono non solo per coloro che ne profittano ed a pro di uno ed a danno di un altro, ma per la collettività, così come se debbono sostenere sacrifici, sanno che questi non sono fatti per sopruso, violenza o vittoria dell'uno o dell'altro, ma per la nazione. Lo Stato solo è arbitro di questa suprema giustizia.

Per restituire una responsabilità politica al capitale ed una responsabilità economica al lavoro, occorre che le energie pre-

ziose che l' uno e l' altro esaurivano prima nella non solo sterile ma dannosa lotta di classe, siano in vece utilmente e solidalmente esplicate in un parallelogramma di forze che con la collaborazione nella Corporazione, le faccia tendere ad un fine superiore a gl' interessi particolari che capitale e lavoro rappresentano, in modo che, spogliati del loro rispettivo egoismo, essi sentano di esistere e di operare non solo per il bene dei singoli, ma anche in funzione dell' interesse nazionale. Di più tale collaborazione pareggia, non in quanto gerarchia ma in quanto finalità, l' opera dello scienziato che nell' applicazione crea un' industria, con quella dell' operaio più umile, perchè ogni lavoro è nobilitato dal fine, che è l' interesse del paese. Ed il nostro secolo sarà quello della *Dichiarazione dei doveri del cittadino e dell' uomo*.

Liberarci dalla gretta competizione d' interessi delle classi e far convergere tutto il dinamismo che essa poteva rappresentare in altri tempi, su l' affermazione della prosperità nazionale, questo è il fine dello Stato Corporativo, concezione di Benito Mussolini. Lo schema è perfetto, ma occorre preparare l' esperienza e la giurisprudenza del nuovo sistema. Ci vorranno forse varie generazioni perchè l' evoluzione della produzione, da fatto economico giuridico passi ad esser fatto politico morale. Non certo la potremo attuar noi che troppo odiammo e sofferimmo, ma che siamo intanto orgogliosi di vivere in tempi così nuovi. Oggi infatti l' Italia sta elaborando nel segreto delle sue forze più misteriose e rivelatrici una sua originale creazione che la ricongiunga al suo passato, una sua virile e indipendente valutazione della realtà, una sua scienza contenuta nelle possibilità dell' attuazione pratica. E questa elaborazione ha luogo per mezzo della conciliazione profondamente latina, classica, romana di elementi disparatissimi quali sono da un lato la ripresa dei contenuti politico morali della vita storica sino al secolo XVIII, dall' altro l' utilizzazione del dinamismo critico derivato dalla crisi economico giuridica del secolo XIX. Ciò che non si può cancellare si assorbe, lasciando fuor dei margini ciò che non si può attuare, e ciò che si è assorbito lo si fa diventare sostanza di vita nobilitandolo con un' idea.

Il contrasto fra morale politica e morale economica deve essere superato, poichè son necessarie ambedue. L' attuazione di una sola di esse non risolve il problema poichè ciascuna la-

scia inesaudite infinite necessità. Una morale puramente politica porta fatalmente al regime esclusivamente liberale democratico il quale per l'ottimismo e l'agnosticismo che lo ispirano può anche preveder l'anarchia come un bene. Una morale puramente economica porta fatalmente al regime bolscevico il quale annulla la personalità e polarizza l'uomo solo verso le sue attività materialistiche. Tra la tesi liberal democratica e l'antitesi bolscevica, la sintesi è rappresentata dalla concezione corporativa per mezzo della quale si attua la vera *economia politica*, parola che sino ad oggi ha significato soltanto il titolo d'una disciplina d'insegnamento, là dove essa deve avere il valore di una sostanza spirituale, che vuol dire una inderogabile premessa morale e per ciò una precisa formula costituzionale.

I secoli trascorsi avevano creato serie sicure di valori inespugnabili. Erano attribuzioni morali che costituivano automatiche superiorità fatte di principii genealogici, di contenuti religiosi, di responsabilità politiche. Tutta la saggezza più divulgata, cinese o indiana, biblica o araba, greca o latina, cavalleresca o cristiana, aveva definito il denaro come cosa spregevole. Essere greco, di fronte ai barbari, essere *civis romanus* non significava essere ricco, ma accumulare in sè valori incalcolabili di stirpe o di storia, di fede o di milizia, di sapere o di bellezza. La guerra non aveva per scopo un miglioramento economico: Atene la conduceva per divulgare la sua coltura, Roma per imporre la sua civiltà, i Crociati per difendere e propagare il Cristianesimo. Anche Orsini e Colonna, York e Lancaster, Valois e Borboni non lottavano per denaro. Dal medio evo in poi tutta l'umanità pensò alla vita oltremondana e mirò con le opere compiute su la terra a procacciarsi una perenne beatitudine. Tutta una società gravitò per secoli, per millenni intorno a questo sentimento.

Dalla fine del secolo XVIII al primo quarto del XX si è voluto abolir tutto ciò e sostituirvi scale di valori etici così facili e così facilmente simulabili che essi son stati sostituiti ben presto dai valori di scambio. Fu il fallimento della *vertu* e della *raison* dell'Enciclopedia. Il trionfo libertà, fraternità, eguaglianza, lasciò libera ogni umana finalità ed essendo puramente strumentale non potè esercitare nessuna influenza sul puro benes-

sere, procacciato con il denaro, che gli uomini vi posero dentro come fine. Il denaro seppe sottrarsi al livellamento democratico perchè era libero anch'esso, non era possibile abolirlo, ed era accessibile a tutti, onde, per uomini e per nazioni, esso è riescito a creare una sua esclusiva gerarchia, a far la sua strada da sè, a prendere il sopravvento su qualunque ideale. Gli ideali democratici erano troppo astratti e generici perchè i desideri materialistici non giungessero a sopraffarli. E questa ondata di concezioni economiche della vita ha servito in realtà solo ad avvalorare una democrazia plutocratica. Dal momento che tutto doveva essere economia, la plutocrazia che era più intelligente della democrazia, diventò democratica, per accaparrare per sè tutta l'economia. Il denaro è così divenuto unica arma di dominio che però si esaurisce in se stesso: tanto è vero che gli Americani, il popolo più ricco del mondo, vanno sempre cercando dei primati artificiali, delle celebrità, il *greatest*, come per possedere anch'essi qualche cosa che non sia soggetto a quella legge antiumana.

Oggi il mondo è stanco di tutto ciò, è stanco di formule, di numeri, di macchine. Il denaro è di chi se lo è saputo fare, è prova di ingegno e di tenacia, è arma di dominio, ma un ladro può toglierlo. L'umanità va cercando ciò che nè pure un ladro può togliere, ciò che è inacquistabile ed inespugnabile, ciò che non finisce con la vita e che vale più della vita. Vuole che lo spirito partecipi con tutta la sua intensità, la sua ricchezza, la sua passione a dar la felicità. Ed attende una parola che la redima dalla bestialità della sua vita sociale, parola d'armonia e d'ideale, di giustizia e di pace, che riscatti le necessità materiali in nome di un'aspirazione verso l'alto, e che proporzioni le umane attività in un equilibrio che le renda degne l'una dell'altra. E tale parola non crediamo possa esser altra che quella della responsabilità, fondata sulla *virtus* latina e su l'*amor* cristiano, costellazioni fisse d'ogni umana morale.

Un sindacalista inglese, il Thompson, per fissare l'essenza del suo pensiero si serve di un apologo. Egli dice: « Un giorno passavo vicino ad un grande edificio in costruzione. Mi avvicinai ad un operaio e gli domandai che cosa stesse facendo. Egli mi rispose: — Io squadro delle pietre. — Mi avvicinai ad un

secondo e gli ripetei la domanda. Rispose: — Io guadagno tre scellini al giorno. — Mi rivolsi ad un terzo e questo mi disse orgogliosamente: — Io costruisco una cattedrale! ». E bene, io mi auguro che fra breve qualunque operaio italiano, interrogato su ciò che egli faccia, possa rispondere: — Io lavoro per la prosperità e la grandezza del mio paese!

(1934)

XII

MISTICA FASCISTA - L'ORDINE NUOVO

1.

Misticismo è complessa parola che non può essere usata se non con i suoi caratteri specifici e nel suo preciso significato. Sarebbe estremamente pericoloso adoprarela avventatamente od estenderla a manifestazioni arbitrariamente considerate come affini, e ciò proprio perchè essa può sconfinare da quelli che sono i suoi precisi termini e degenerare in deformazioni che totalmente la svisano, in quanto altre forme d'attività spirituale o pratica sembra le somiglino là dove invece non rappresentano che o una contraffazione od a dirittura un' antitesi.

Basta riflettere che sotto un punto di vista puramente obiettivo, il misticismo conduce a gli stessi risultati dello scetticismo. Il mistico in fatti tende al contatto immediato con il divino, svalutando quanto si può conoscere con la ragione; per lui il sapere è solamente il vestibolo della mistica. Lo scetticismo esprime una analoga sfiducia nelle forze della ragione, poichè per lo scettico la mente umana non può cogliere nessuna verità in torno alla realtà delle cose. Svalutazione nel primo, sfiducia nel secondo, costituiscono una posizione analoga del mistico e dello scettico, di fronte alla ragione umana; con la differenza che lo scettico fa entro di sè il vuoto (in cui Cartesio edificerà il suo razionalismo o per cui Kant stimolato da Hume si risveglierà dal famoso sonno dogmatico) il mistico invece tutto se stesso riempie di una

fiamma esclusiva e veemente che brucia e consuma ogni altra realtà spirituale. Ed infatti mistico è parola che si ricongiunge etimologicamente al verbo che in greco, per le labbra o per gli occhi, significa chiudere, ond' essa ci riporta a creatura che non vede e che non parla.

Convien premettere che il misticismo è atteggiamento esclusivamente religioso e che la sua applicazione ad altri campi ha valore puramente analogico od allegorico. Ora di là dal misticismo filosofico, l'italiano non è mai stato un mistico integrale, così come non è stato filosofo puramente teoretico, ma ha mirato, attraverso la filosofia, a problemi concreti, nè poeta esclusivamente artista, ma sempre anche poeta civile. Il misticismo italiano è sempre stato costruttivo e non puramente contemplativo, stimolatore e non rinunciatario, se no è sempre stato se mai frammentario, eccezionale, episodico, contingente, isolato, accessorio e non caratteristico e specifico di un atteggiamento della nostra anima. Il nostro misticismo ha note sue particolari che lo inquadrano nella storia del nostro pensiero e della nostra vita psichica in modo assolutamente diverso da quello in cui può apparire altrove. Convien non confonderlo con il romanticismo, isolarlo da fatti esasperati, puramente laterali alla storia religiosa e genericamente spirituale del popolo italiano, applicarlo, ora, nel suo significato largamente politico.

A parte talune manifestazioni sporadiche, di provenienza greca e più di lontano orientale che giungono sino al culto mitriaco, i Romani ebbero una loro mistica essenzialmente politica che infiammò e colorì di sè l'idea di Roma. Da Ennio a Rutilio Namaziano, e di qui alla concezione mistica durata lungo tutto il medio evo sino al Petrarca e agli Umanisti, Roma è costituita come una divina entità, con tutti gli attributi degli Dei, a cominciare da quello dell'eternità. Tale concetto di eternità, dai Romani esteso allo Stato ed all'Impero, non corrispondeva ad una parola di orgogliosa retorica, ma ad un principio politico che come tale appare per la prima volta nella storia. Conferiva esso allo Stato la prerogativa più alta degli Dei immortali, onde Roma e l'idea di civiltà da lei rappresentata dovevano essere indipendenti ed inattaccabili da uomini, da gruppi, da caste, da masse. La perfezione della costituzione aveva voluto lentamente attuare un impero in cui, a differenza di quelli temporanei dei tiranni

e di quelli autocratici ed assoluti dell'Oriente, l'autorità del capo dello Stato fosse collegata con tutti quei correttivi di legalità che, senza sminuire il valore e l'efficacia della sua umanità, questa purificasse da ogni eccesso, da ogni vanità, e da ogni incoerenza. Roma non tollerò mai la sovrapposizione del tiranno e dell'autocrate, ma, dalla fine delle guerre puniche in poi, sognò il governo dell'uomo solo, accettato per generale consenso, quale dittatore o imperatore.

Dell'uomo si aveva paura, come re che potesse restaurare l'antica monarchia straniera, ma non lo si temeva, anzi lo si desiderava come capo. Tiranni ed autocrati avrebbero potuto essere Scipione, i Gracchi, Mario, Silla, Catilina, Pompeo, poichè ciascun d'essi avrebbe rappresentato uno dei particolarismi della repubblica patrizia ed oligarchica o plebea e demagogica, violentemente assunto al potere. Dittatori ed imperatori furono invece per primi Cesare ed Augusto che riescirono ad incarnare in sè, specialmente il secondo, l'uomo ed il *non uomo* nella costituzione politica, il che voleva dire l'uomo facente parte di una istituzione a lui superiore, misticamente e praticamente concepita.

D'altra parte, su l'uomo e lo Stato esisteva nel mondo classico tutta una letteratura politica e morale, ricca e pensosa quale nessun'altra epoca ha mai più raggiunto, contenuta specialmente nei sistemi politici e morali dei filosofi e dei costituzionalisti greci, troppo però astratti e letterari per esser pratici. Più ancora i Romani tennero conto dell'esperienza realistica tratta dalle vicende dell'Oriente, della Grecia, di Roma monarchica e repubblicana e quei sistemi e queste esperienze codificarono in una forma di Stato teleologico in cui, come nella concezione di Dio, motore immobile, di Aristotele, la divinità di Roma creava una mistica operante dall'imperatore sino all'ultimo cittadino.

La rivoluzione romana, la quale, come tutte le rivoluzioni doveva esser transitoria e temporanea, si era trasformata in regime, e questo doveva avere i suoi caratteri di stabilità e di legalità. In esso l'uomo doveva esser posto in condizione di non poter nuocere all'istituzione, la quale era necessario fosse considerata come permanente, immutabile, granitica; l'uomo doveva sentirsi subordinato ad un potere superumano che era auto-

maticamente imperiale, senza possibilità di oscillazioni e d'irrequietezza. La grandezza di Roma consistè proprio in questa coscienza della sua immortalità che la rendeva superiore a tutte le fatali debolezze umane. L'eternità rendeva impossibile il personalismo perchè l'uomo transeunte si sentiva ben piccolo di fronte ad un'istituzione eterna e non poteva perciò farne una cosa sua, colorirla di sè, sfruttarla come una proprietà. Il suo orgoglio doveva essere di servirla nel modo migliore, nell'interesse delle cose in sè, con il sentimento sempre presente della sua immutabile perpetuità. Questa faceva sì che l'uomo non avesse facoltà di modificarla nelle sue linee essenziali e nelle sue idee fondamentali, nè potesse maneggiarla a profitto della sua vanità; l'uomo inferiore non doveva poterle nuocere, e l'uomo era tanto più grande quanto più dimostrava di subordinarsi disinteressatamente all'idea di una Roma eterna.

L'eternità, caratteristica degli Dei, fu attribuita dunque a Roma per fissare la sua divinità, non nel senso religioso che ha oggi questa parola, ma in quello religioso antico che era anche senso civile. L'eternità nel tempo diventò universalità nello spazio, ambedue espressioni di una superiore umanità, identificata con la romanità, che seppe conseguire l'unità imperiale del genere umano. L'eredità fu raccolta dalla Chiesa Cattolica, identica in questo schema all'Impero Romano, così come, quanto all'idea dello Stato, fu la costituzione della repubblica di Venezia. La mistica imperiale e la mistica cattolica coincidono proprio nell'efficienza stimolatrice di un'idea centrale assunta quale motrice, ed operante come sentimento: essa dev'essere pari alla forza coesiva ed a quella di gravità che tengono incrollabilmente in piedi una gigantesca piramide. Bisogna credere fermamente nella divinità e negli attributi dell'Impero, della Chiesa, della Nazione, ed operare seguendo l'ispirazione di questa fede dogmatica, la quale dev'essere come una sentinella vigilante nel cuore di ogni romano, di ogni cattolico, di ogni italiano e servire di ragguaglio permanente alla pratica ed all'azione.

Tale concetto si è tramandato lungo tutta la nostra storia ed è divenuto caratteristico della nostra vita nazionale la quale ci presenta sempre un misticismo interiore che ispira ed armonizza in un mirabile equilibrio se stesso con la pratica e con l'azione. San Benedetto, patrizio romano, fondò il suo grande

ordine religioso per contrapporlo agli eccessi mistici, inumani, sterili del monachismo solitario e solamente pregante, cioè egoistico, determinandone il precetto generale in quell' *ora et labora* in cui apparivano separate ed insieme unite la contemplazione e l'azione. San Francesco e Santa Caterina, i Santi protettori d'Italia e, per definizione di Mussolini, i più santi degli Italiani ed i più Italiani dei santi, appartengono alla storia religiosa della più alta mistica ed insieme a quella politica della pratica più aderente alla realtà dei problemi, lasciando sotto questo aspetto a qualche distanza i loro corrispondenti spagnuoli, Sant' Ignazio e Santa Teresa, anch' essi però mistici e pratici insieme. La Chiesa Cattolica del resto ha sempre ripudiato il puro misticismo ed ha sempre voluto, nella sua dottrina, la più stretta armonia e la più efficace collaborazione della fede e della ragione. Vi furon mistici italiani quali San Bernardo o San Bonaventura che diedero maggior peso all'affetto che alla cognizione, come in Francia i Vittorini, quando si avvertì la differenza tra una mistica tedesca di cui era banditore il maestro Eckehardt, ed una mistica che fu chiamata romanza; ma qui siamo di fronte a pura filosofia, a polemica di scuole, ad esterne determinazioni verbali. Una mistica rivoluzionaria non può dar luogo da noi, come credo in qualunque altro paese, che a manifestazioni di incomposto fanatismo, come fu con i Flagellanti od i Fraticelli nel medio evo, e fino ai giorni nostri, nell'episodio stranissimo di Davide Lazaretti. Se il misticismo non è che entusiasmo, degenera nell'enfasi e nella peggiore retorica, e corre il pericolo di diventare volgare superstizione, che è la china meno dignitosa verso cui abbia a precipitare una decadenza; se lo si confonde con il romanticismo, esso non si riduce che a pietosa e sterile effervescenza psicologica, a sentimentalismo artificiato, a commozione sdolcinata e transitoria. Parimenti lo si falsa se lo si assume come ascesi, che è fatto singolo, senza ripercussioni nella pratica e valevole tutto al più come esemplarità, ben inteso fuor d'ogni campo politico.

Se dunque di mistica vuol parlarsi, bisogna tener presenti tutte le direttive che a noi impone la nostra tradizione e per ciò considerare gli stadi per i quali si deve passare per attuare l'universalità fascista. Roma creò la sua mistica quando si avvide che l'aver risolto un gigantesco problema umano com'era quello

delle relazioni dei cittadini fra di loro e con lo Stato, le conferiva una responsabilità universale che le dava non il diritto ma il dovere di creare l'impero, facendo partecipe tutto il genere umano della civiltà che essa aveva instaurato. Nuovamente Roma sentì questa necessità quando, avendo dato forma politica e pratica al Cristianesimo per mezzo del Cattolicesimo, risolse un altro grande problema umano, quello delle relazioni tra la morale e la fede, e divenne perciò responsabile di un'altra civiltà di cui, di nuovo, tutto il genere umano doveva esser partecipe. Perché un'instituzione sia degna di essere concepita misticamente bisogna che essa bandisca un'idea universale, tale da rappresentare la soluzione umana, valevole per ciò per tutto il genere umano, di un problema universalmente sentito. Di mistica fascista deve dunque parlarsi in funzione di un'idea che possa essere misticamente concepita ed universalmente sentita. Il problema del tempo nostro è quello delle relazioni tra la morale e l'economia, della cui soluzione i termini si trovano nei principii dello Stato Corporativo.

Costituita ed attuata tale dottrina giustificatrice del nostro imperialismo spirituale, bisogna creare la pedagogia politica che prepari gli uomini i quali debbono renderla universale. I giovani dell'avvenire debbono sentirsi eredi di Roma e seguire le orme di tutte le generazioni che li hanno preceduti nella storia d'Italia, dallo sbarco di Enea in poi, dal momento che ciascuna delle grandi istituzioni imperiali che rilevano il loro nome da Roma e dall'Italia, impero romano, cattolicesimo, Venezia, ha avuto una sua meravigliosa pedagogia politica onde si son formati i quadri imperiali. Bisogna educar gl'Italiani ad essere mistici e pratici insieme, sentendo misticamente e quasi religiosamente la loro missione, come templari d'Italia, ma in pari tempo sapendo essere forti e colti, morali e soldati, austeri e signori. Bisogna che essi siano impregnati dell'idea redentrice ed universale del Fascismo e temprati a sostenerla. E' essa ispirata, e lo ripeto, da *virtus* romana e da *amor* cristiano, ma deve vivere e divenire civile realtà in funzione dell'Italia. Mazzini e Gioberti, su due sponde opposte, non altrimenti sognarono la universalità italiana e romana. L'Italiano imperiale deve potersi educare per dir così due anime, una nazionale, onde l'Italia sia per lui la terra benedetta, la più nobile e la più gloriosa che esista, ove è nata l'idea

redentrica; l'altra mondiale ed umana onde l'idea si universalizza e divien civiltà, espansione, necessità per gli uomini tutti.

Ed infine occorre che della nostra mistica il mondo abbia conoscenza in modo da sentir che siamo forti e convinti. Bisogna andare incontro al genere umano che attende da noi la grande parola e bisogna lottare per pronunciarla e per imporla. Furono egualmente proconsoli romani i grandi condottieri della Repubblica e dell'Impero come i grandi Santi che evangelizzarono tutta l'Europa. Condottieri santi, nel nome d'Italia ci occorrono, dotati di persuasione e di entusiasmo, di serietà e di cultura, di elevazione e di poesia, di esperienza e di audacia, di dignità e di coraggio. Debbono essi per prima cosa conoscere l'uomo, le nazioni, i problemi e saper adattare la parola italiana e fascista alle singole condizioni e persino alle innumerevoli sfumature psicologiche dei popoli a cui si dirigono. Roma, per imporre la sua civiltà, si servì d'ogni mezzo, della forza e della persuasione, della saggezza politica, giuridica, amministrativa, ed, all'occorrenza, della corruzione, dell'esempio e, sopra ogni altra cosa, della giustizia.

Formazione dell'idea che giustifichi una mistica, preparazione della gioventù a sentirla e ad attuarla, propaganda nel mondo, son le fasi per cui è indispensabile passare per creare un impero degno di questo nome e del nome italiano. Il decalogo dell'indimenticabile Arnaldo nel cui nome venerato questa mistica si attua, tratteggia il fascista esemplare che noi vagheggiamo: bisognerebbe che ogni fascista potesse solennemente promettere od orgogliosamente dichiarare o lealmente dimostrare che nella sua vita da quei sacrosanti principii non si è mai allontanato e non si allontanerà mai: nudo alla meta e nudo dopo la meta. In essi si contiene tutta la morale fascista; ma oltre ad esser fedeli a questa, noi abbiamo un grande compito da assolvere, che è il primo dovere nostro verso il Duce. Dobbiamo preparar per Lui quella nuova Italia che Egli ha instaurato e fondar quelle istituzioni che continuino nel tempo la sua azione, realizzino la sua ispirazione, esaudiscano nell'avvenire la passione italiana di cui Egli è il più alto testimonio vivente. Per mezzo del Fascismo dobbiamo confermare l'eternità di Roma.

2.

La guerra che presentemente si combatte concluderà il ventennio specificamente rivoluzionario e bellico del Fascismo, e con il trattato di pace s' inizierà il nuovo periodo dell' espansione italiana che attuerà le derivazioni dalla rivoluzione e dalla guerra. Avrà, questa, segnato i confini di ciò che la politica chiama zona d' influenza; quella, fondato i principii supremi in base a cui vivrà lo spirito nuovo. La prima potrà condurre ad un impero federale costituito su dati di geopolitica, ma la seconda, la dottrina creata dalla rivoluzione fascista, dovrà risplendere come nuova redenzione del genere umano; poichè, adempiuto al dovere di *debellare superbos*, ci starà dinanzi l' altro, quello di *parcere subiectis* allo scopo di *regere imperio populos* e di *imponere mo-rem pacis*.

E' per ciò necessario affermare fin da ora che l' Italia dovrà seguitare ad essere una nazione guerriera. Anzi tutto per una ragione genericamente pedagogica: l' organizzazione, lo spirito, la disciplina militari sono la forma migliore di educazione delle giovani generazioni quando, come è naturale, siano integrate e proporzionate con il necessario addestramento intellettuale e specialmente con la più eletta educazione morale. Impero non esiste senza un' idea, ma questa idea può darsi non sia subito accettata nel suo complesso valore da coloro che debbono esserne partecipi e beneficiati ed allora occorre la forza. Forza senza convinzione è brutalità: il nuovo ordine darà luogo a nuovi problemi non solo italiani, ma europei ed anche mondiali e bisogna esser pronti a risolverli, in ogni modo. Occorre che il prestigio delle idee sia avvalorato da quello della forza guerriera, anche se siamo convinti che molto tempo dovrà passare prima di andare in contro ad una nuova grande guerra. E' tuttavia necessario che il popolo italiano non si acquieti nel comodo possesso dei beni che questa guerra gli procurerà, ma mantenga vivo il suo dinamismo militare come consuetudine naturale pur se esso non avrà una specifica direzione offensiva. La decadenza dell' Impero Romano si dovette a numerose cause, ma la principale, secondo me, fu che il popolo romano-italiano si disavvezò dall' uso delle armi e spese il proprio spirito militare. Ciò accadde perchè il militarismo romano fu desto fin che ebbe da vin-

cere resistenze all'assorbimento dell'idea imperiale. Quando l'Impero fu tutto veramente romano, Roma s'illuse d'averne conseguito una definitiva sistemazione e ritenne di non aver più da combattere; mentre invece l'idea aveva ben sì permeato di sè tutto il territorio dell'urbe-orbe, ma a punto per questo si veniva evolvendo e differenziando nei vari territori dell'Impero, colorendosi, alterandosi e disgregandosi per effetto d'influssi e d'interessi locali onde si spezzava l'antica meravigliosa unità. Proprio allora sarebbe stata necessaria una forza militare che mantenesse la coesione imperiale; mancata questa, l'Impero finì.

Anche in relazione a tale prima premessa bisogna affermare ancora che l'Italia deve seguitare ad essere una nazione prolificata. Il numero è potenza e per noi è anche moralità. La nostra espansione è e deve essere spirituale e per ciò dev'essere demografica. Bisogna disporre di quadri preparati ad attuare l'Impero, ma anche di masse per popolarlo od a seconda dei casi predominarvi. Il fallimento dell'imperialismo britannico e francese risale principalmente al fatto che esso non ebbe un'idea da imporre, che lo facesse divenire imperiale, ma fu puramente economico e per ciò si fondò su un'organizzazione metropolitana di qualità e non di quantità. Ogni volta che un'idea universale coincide o ritiene di concidere con l'ampiezza totale del genere umano, essa vuol accrescere il numero dei suoi proseliti non solo con la propaganda e la conversione, ma più ancora con la generazione. *Crescite e moltiplicatevi* ha detto la Bibbia ed oggi i Cristiani son quasi la metà della popolazione del globo. Mao-metto legalizzò la poligamia perchè rapidamente i musulmani diventassero una forza numerica ed impartì le sue rudimentali ed intuitive prescrizioni igieniche per prolungar la vita del suo popolo ed impedir che esso diminuísse. Il numero dunque è demograficamente necessario all'Italia per l'idea e per la milizia, poichè il nostro impero non sarà di dominazione e di sfruttamento, ma di solidarietà di nazioni insieme con l'Italia. Ciò è in tanto possibile in quanto l'Italiano è per sua natura socievole e sa farsi amare per la sua comprensione, la sua sanità morale, la sua adattabilità, la sua liberalità. D. H. Lawrence, romanziere inglese, ha scritto di non aver conosciuto mai un popolo nobile e generoso come il popolo italiano: a punto perchè

era un uomo anche capace di capir questo, le sue opere furono proibite in Inghilterra ed egli morì or non è molto, vilipeso e bandito dal suo paese a quarantacinque anni. I Francesi credono d'aver compiuto opera di civiltà quando son riesciti a condurre un arabo al *Moulin rouge* e gl'Inglesi quando hanno insegnato ad un indiano a giocare a *golf*: ma questo non è impero.

L'Italia divenuta potenza imperiale dovrà dunque bandire un'idea nuova nel mondo, idea degna della sua tradizione e degna per ciò di essere a fondamento dell'Impero. E' necessario per ciò affermare qui un'altra premessa. Vi sono taluni istituti universali che fanno parte del patrimonio spirituale intangibile ed inalienabile dell'uomo, e si chiamano religione, nazione, stato, moralità, famiglia, proprietà, diritto e pochi altri. Sono acquisizioni definitive della nostra vita e nulla può cancellarle perchè rappresentano i frutti sublimi di un lento travaglio che il genere umano ha compiuto per conseguir la sua sistemazione ed avviarsi alla civiltà. Guerre, rivoluzioni, martirii, fatiche titaniche di uomini di genio, lagrime e sangue hanno elaborato tali istituzioni spirituali e pratiche, onde esse son connaturate con l'uomo per necessità. Qualunque tentativo per scaltarle od abolirle sarà riescito in qualche caso a sospenderne taluna, non mai a cancellarla dall'animo umano: l'uomo vi è fatalmente ritornato come ad affetti cui non poteva rinunciare. Esse sono identiche per tutti, rudimentali nel selvaggio, evolute nell'europeo, e fanno parte delle leggi supreme della vita collettiva; le diversità intercedono solo nel modo di esplicarle, attuarle, applicarle. L'Italia ha dato di esse l'espressione più alta, compiuta ed umana, e questa essa deve sostenere ed affermare per rispetto alla sua tradizione millenaria, per civile dignità, per incrollabile consapevolezza della missione che deve esercitare nel mondo. Un paese che ha creato il diritto romano e il Cattolicismo e dato al mondo uomini grandi più che tutti gli altri paesi messi assieme, ha la responsabilità di restare a quell'altezza e da essa dire ancora una volta la sua parola universale.

E tale parola dev'essere dogmaticamente immutabile ed avere una stabilità giuridica senza intrusioni di concetti appartenenti ad altra serie, che la sottragga ad ogni fluttuazione po-

litica od economica o comunque contingente. Nessuno deve mutarla e nè pure contraddirla, come anche accade nei regimi parlamentari. La nostra concezione si oppone a quella democratica perchè per essa i cittadini hanno prevalentemente dei doveri; ma i doveri sono pari ai diritti in questo, che si vuol precisamente sapere quali essi sono e non cambiarli. Ciò cui l'uomo aspira specialmente nella sua qualità di cittadino è una stabilità automatica, ciò è a dire una legalità, uno stato giuridico; in questo deve consistere la pace, la vera e la sola pace a cui tendiamo. Con l'ingrandimento dell'Italia che consegnerà alla vittoria, gl'Italiani avranno da lavorare per un secolo ed anche più: occorre che possano lavorare tranquillamente, serenamente, sicuramente. D'altra parte il mondo ha bisogno di distensione e gli è necessaria al meno quella pace (non quella dei pacifisti) per sostener la violenta scossa del trapasso da un sistema politico che è stato in vigore per un secolo e mezzo e che era così demagogicamente allettatore per le masse e così lautamente comodo per le oligarchie finanziarie, ad un sistema diametralmente opposto. Il cittadino del mondo nuovo deve sapere in modo preciso, sicuro, immutabile chi egli è, che cosa rappresenta, che cosa deve e che cosa può fare. Le mutazioni in questo campo l'uomo le accetta quando senta che corrispondono ad un consenso generale (la parola è pur troppo di Rousseau, ma vale più di lui) e gliene danno un'assoluta garanzia. Il nuovo ordine, a punto perchè è ordine, non può contraddirsi: tutti senza eccezione, debbono essere sottoposti alla legge.

Per ciò al trinomio degl'immortali principii noi sostituiamo quello fascista: responsabilità, disciplina, giustizia, che risponde nella nostra coscienza al concetto della umanità romana e ad una superiore razionalità, perchè è tratto dalle nostre convinzioni, dalla nostra esperienza, dalla nostra stessa altezza morale. Abbiamo tale ricchezza d'idee, di pensiero, di concetti nel nostro patrimonio spirituale e civile che non dobbiamo accettare nulla da nessuno, anzi possiamo e dobbiamo donare agli altri. L'uomo può fare a meno della libertà quando senta che in luogo di questa c'è qualche cosa che gli consente di ottenere di più e di meglio di quanto conseguirebbe con l'esercizio della libertà; può fare a meno di una certa giustizia, come per esempio in caso di guerra, quando senta che deve obbedire ad un'altra

giustizia superiore, pur che ciò sia temporaneo; ma non può fare a meno della razionalità, della logica, della giustificazione universale di quanto forma le norme della sua vita. La razionalità ispira la norma fascista della responsabilità, espressione altissima della umana dignità del cittadino, quella onde ciascuno nella propria azione deve sentir di fare il proprio interesse intrinsecamente collegato e per ciò in funzione di quello dello Stato, cioè della Nazione. E la razionalità ispira anche, nè v'è bisogno di dimostrazioni, la norma della disciplina, la quale reca con sé il rispetto delle gerarchie naturali. Alla libertà contraponiamo la responsabilità, all'eguaglianza la disciplina; in fine alla fraternità, concetto vago che ciascun può interpretare ed applicare a suo modo, contraponiamo la giustizia.

Senza giustizia non esistono Stato, regime, governo poichè essa è il primo requisito dell'ordine. La sua necessità simboleggiò il mondo antico nell'episodio di Traiano e della vedova, fatto insigne che Dante riprese ed illustrò due volte nella Comedia, nel canto decimo del Purgatorio e nel ventesimo del Paradiso. Il medio evo, così intransigente in materia religiosa accettò la narrazione onde le preghiere del pontefice San Gregorio Magno avevano fatto ascendere alla beatitudine del Paradiso l'ottimo principe pagano Traiano, solo per quell'episodio cui l'Alighieri conferiva l'immortalità. Nella stessa categoria si pone la risposta del povero contadino prussiano che all'agente del grande Federico, il quale voleva espropriargli la sua piccola cassetta, divenuta poi *Sans Souci*, ribatteva: — Vi son dei giudici a Berlino! — e dava luogo ad un bellissimo atto di generosità da parte dell'illuminato sovrano. La giustizia è la massima garanzia della stabilità di un ordine. Essa non corrisponde ad un criterio numerico, e non può esser maggiore o minore: è fatto integrale e, negata ad un solo individuo, è rinnegata in tutto. Su la giustizia e su la fede nella giustizia si è fondata la grandezza dell'Impero Romano. Una rivoluzione può essere sotto un certo aspetto contingente, ingiusta; un regime no. Tale ingiustizia rivoluzionaria può giustificarsi con ragioni politiche: ma noi vogliamo escire dalla fase politica e giornaliera della nostra vita nazionale, per aprire quella creativa, costruttiva, realistica in che si formerà l'ordine nuovo, espressione della nostra universale umanità.

Tali idee coincidono con veri e propri sentimenti onde, come ho accennato in principio, convien per essi creare la nuova coscienza italiana a traverso l'elaborazione della pedagogia imperiale. Dobbiamo sapere fin da ora come e chi sarà il cittadino dell'Impero, costruirne il tipo, determinare i requisiti cui dovrà rispondere. Bisogna che il popolo dell'Impero sia educato in modo che da esso possa esprimersi perennemente una classe dirigente degna di questo nome perchè consapevole dei supremi valori della responsabilità, della disciplina, della giustizia, uomini di assoluta capacità e rettitudine, tali da aver l'autorità per governare, e che possano sempre render conto della loro azione e dell'origine dei loro beni. Capolavoro della creazione di Cesare fu proprio l'aver imperialmente compreso che bisognava sottrarre lo Stato e le Province allo sfruttamento arbitrario e depredatorio della plutocrazia patrizia e sostituirvi una classe di funzionari responsabili di fronte all'autorità centrale. In base a tale concetto Roma perfezionò la sua pedagogia già mirabile dell'età repubblicana, adattandola, da quella che doveva servir solo per le funzioni di uno Stato-città, a quella necessaria per uno Stato-impero. L'Italia è la patria dell'individuo, il paese cioè che meglio d'ogni altro ha saputo dettar le norme per la coltivazione di questa pianta tanto ardua a crearsi, la quale non vogliamo rechi un troppo delicato e profumato fiore di serra, nè un selvaggio rovo irto di spini, ma una spiga aurea e feconda, con le sue lance in resta, ma pure con il suo buon grano utile e schietto. Abbiamo anche in ciò una fulgida tradizione, quella che per la parte morale è codificata nel mirabile decalogo di Arnaldo, ed abbiamo, e non per noi soli, il dovere di confermarla, di proseguirla, di perfezionarla, allo scopo di disegnarne il tipo dell'italiano nuovo; esso dovrà presentare, come l'uomo romano, l'armonia di tutte le sue facoltà, senza il prevaler su le altre di nessuna di esse, da porre a servizio dello Stato e dell'Impero. Era questa l'umanità corrispondente alla romanità.

Ma tutto ciò è strumentale e indiretto. Un'Italia espansionista, guerriera e prolifica, conservatrice in un senso e novatrice in un altro, creatrice di un nuovo ordine ispirato alla sua tradizione giuridica, consapevole dell'altezza di valori morali come la responsabilità, la disciplina, la giustizia, costruttrice dell'uomo

nuovo che dovrà incarnare la nuova coscienza imperiale, non dice ancora la sua parola. Bisogna dentro a questi elementi esterni porre qualche cosa d'intrinseco, di reale, di effettuale. Ciò contro cui noi combattiamo è l'agnosticismo liberale, il metodo per il metodo nella storia, la pura filologia nella letteratura, il criticismo nella filosofia, tutti fenomeni affini che girano intorno alle questioni vitali risolvendone altre che con queste non hanno a che fare. Dobbiamo dunque affrontare i problemi direttamente e direttamente risolverli, così come specificamente diretta è la sostanza del nostro trinomio nei confronti della genericamente indiretta sostanza di quello democratico. Ora nelle varie elaborazioni della civiltà vi è stata sempre in primo piano un'aspirazione ideale che a sè coordinava tutte le altre, religiosa o giuridica, costituzionale o sociale, che si traduceva sempre in una entità pratica. Oggi il problema centrale della polemica del mondo è quello economico sociale, ma noi non siamo materialisti e non vogliamo fissarci su di esso elementarmente, brutalmente e numericamente considerato, ma intendiamo elevarlo e nobilitarlo sino a fargli raggiungere l'altezza di un ideale. Come ho già più volte tentato di dimostrare, il problema della distribuzione della ricchezza non si può risolvere nella nostra dottrina se non facendo evolvere gli elementi della produzione da istituti di diritto privato ad istituti di diritto pubblico. Ho più volte detto e ripetuto essere necessario che capitale e lavoro siano spogliati del loro rispettivo egoismo e, collaborando nella corporazione, mirino al loro rispettivo interesse, in funzione dell'interesse della produzione, cioè della Nazione. Solo così si realizza la più alta giustizia sociale.

Restituire al capitale una sua responsabilità politica ed al lavoro una sua responsabilità economica significa creare non più nella dottrina ma nella realtà una vera e propria economia politica che vuol dire economia morale, ciò che di per sè libera da ogni materialismo tale attività innalzandola sino ad una ideale dignità. Tutto ciò rientra nella pura tradizione italiana la quale ha creato le più perfette e durevoli sistemazioni legislative e costituzionali, quali furon quelle dell'Impero Romano, della Repubblica di Venezia, della Chiesa Cattolica. La ricchezza deve giustificarsi con una funzione o con una responsabilità, altrimenti essa è furto: parimenti il lavoro, altrimenti esso diviene

sfruttamento da parte delle masse. Un recente opuscolo acuto e geniale di Alberto de' Stefani svolge l'idea che può sommariamente esprimersi nel proposito di sganciar la moneta dalla servitù all'oro, questo sostituendo come garanzia con il lavoro. (Un costituzionalista greco del quinto secolo avanti Cristo, Falea di Calcedonia, confutato da Aristotele nella sua *Politica*, aveva proposto di nazionalizzare il lavoro industriale affidandolo agli schiavi di Stato). Ora solo i concetti di responsabilità, di disciplina e di giustizia, applicati al fatto economico sociale posson far evitare i pericoli eguali e contrari di un capitale schiavista o negriero, o di un lavoro demagogico. Il senso innato di equilibrio dei legislatori italiani saprà far trovare loro l'armonia necessaria per attuare questi principii, armonia che deve rendere capitale e lavoro elementi dello Stato lasciando loro in pari tempo l'indipendenza indispensabile al gioco delle leggi economiche fisse. Quella che si chiama economia controllata è fatto semplicistico e transitorio perchè risponde ad una necessità dello Stato, contingente per ragioni di crisi o di guerra. In vece l'economia, cioè capitale e lavoro, deve sentirsi immediatamente connessa con l'interesse dello Stato, come una sua funzione, come una sua milizia.

L'uomo per sua natura desidera amare e obediare; obediare alla legge sodisfa la sua tendenza a lasciarsi esistere. Egli aspira a vivere in ordinamenti umani che siano indipendenti dall'uomo, entro i quali all'uomo sia consentito di fare il bene ed impedito di fare il male, per quel tanto che ciò è possibile a creature mortali. Gli occorre dunque una legalità che sia razionale e sentimentale insieme; soppressi la lotta di classe, l'elettoralismo, il feudalismo capitalistico, l'agnosticismo liberale, l'italiano ha dinanzi a sè tutta libera ed incontaminata la sua realtà nazionale, ed entro di sè il suo spirito sciolto da ogni compromissione. Deve dunque ricominciare, ma disporre di tutta la ricchezza e di tutta la forza della sua storia e del suo civile genio nativo. A traverso il duro travaglio della presente esperienza egli perfezionerà lo Stato corporativo sino a farne creazione di valore universale, mondiale, umano, poichè in esso capitale e lavoro saranno direttamente responsabili dell'interesse generale. Tutte le leggi fasciste avviano a questa soluzione: in altri tempi una serrata od uno sciopero facevano perdere giornate di lavoro e tonnellate

di merce; non poteva risultarne vantaggio per nessuna delle due parti contendenti, perchè chi ci rimetteva più di tutti era la nazione. L'apologo di Menenio Agrippa trovava in quegli avvenimenti la sua perenne conferma. Oggi serrate e scioperi son vietati e così pure si provvede ad occupare e far coltivare la terra dei proprietari neghittosi, si bonificano intiere provincie per scopi prima sociali che economici, si proporziona il sorgere di nuovi stabilimenti industriali e via dicendo. Questa non è l'azione di uno Stato piovra, di un pauroso Leviatano, ma il coordinamento delle attività dell'economia nazionale, diretto dallo Stato, e ciò rappresenta già un passo innanzi su la così detta economia controllata. Di qui si giungerà alla vera economia corporativa, quella in cui il potere degli elementi della produzione sarà giustificato dalla funzione nazionale che essi rappresentano. Non si tratta di lasciar che essi siano più o meno *dello* Stato o *contro* lo Stato: essi debbono essere *lo* Stato, perchè *sono* la Nazione.

Come il cittadino nazionale deve sentir che v'è una parte della sua personalità che opera nel proprio interesse ed un'altra che a questa si coordina operando nell'interesse collettivo, così il cittadino imperiale deve sentir che una parte di lui vive appassionatamente per la nazione, un'altra in vece per l'Impero della cui idea universale egli è partecipe. Un sacerdote cattolico può essere ed è ottimo patriota ed in pari tempo ottimo cattolico, che vuol dire ecumenico ed universale. Solo in tal modo la nostra concezione si sostituisce a tutti i passati internazionalismi, iniziando una solidarietà fra nazioni fondata su evidenti ed efficienti realtà e non su artificiali ideologie. Tale solidarietà è indispensabile per garantire ed afforzare la nostra fede. Gli Anticristi, i Moloch, i Gog e Magog della leggenda e della storia son forse ancora nascosti, ma vivi e dobbiamo esser pronti a difendercene ed a difendere l'ordine nuovo di cui Mussolini ha gettato le granitiche fondamenta, non per l'Italia soltanto. Quella che deve crearsi è una nuova coscienza, nazionale ed universale: tale è il dovere che all'Italia impone la sua storia millenaria.

(1940)

XIII

DANTE E I PRESOCRATICI

Solo nel secolo XIX e possiam soggiungere anche, solo verso la fine di esso, la scienza storico-filosofica ha potuto con sicurezza identificare ed individuare le personalità e le dottrine dei filosofi presocratici. Di questi non è rimasta nessuna opera completa, anzi nessun notevole frammento, ed uno strano destino ha voluto che l'antichità non ci tramandasse dei loro scritti che brevissimi brani, a volte solamente parole staccate e, delle loro vite, scarsi elementi per la più gran parte leggendari.

La conoscenza dei Presocratici, anteriormente al grande lavoro filologico storico compiutosi nel secolo XIX, era affidata alle disordinate compilazioni di Diogene Laerzio ed alle testimonianze su di essi, disperse nelle opere di Aristotele e di Cicerone, ambedue interpreti mal fidi, l'uno perchè quando, come sopra tutto nel primo libro della *Metafisica*, fa lo storico della filosofia, non fa che lo storico della propria filosofia; l'altro perchè raramente attinse alle fonti dirette, ma si servì di compilazioni non sempre esatte e di riferimenti di seconda mano già inquinati di parzialità. Ma Aristotele e Cicerone furon due Numi del pensiero dell'era moderna, tal che la loro influenza non è ancora del tutto cessata. L'aristotelismo ed il ciceronianismo sono due fatti paralleli ed identici, l'uno quanto al pensiero, l'altro quanto allo stile, e le due grandi figure dei loro autori nella storia dell'intelletto umano hanno in certi momenti assunto a dirittura carattere mitologico. Furono in fatti conside-

rati come interpreti diretti ed autorizzati del verbo divino e le grandi polemiche cui diedero luogo assunsero, anche per lo stilista, a volte carattere a dirittura di persecuzione e di fanatismo. In un vecchio Cicerone di Basilea, *Opera omnia* della fine del Cinquecento, che io possiedo, c'è manoscritto in un foglio di guardia, questo verso:

M'è più caro il morir che il viver senza,

affermazione che a noi non può non sembrare per lo meno esagerata.

Oltre ad Aristotele ed a Cicerone, per non parlar di Diogene Laerzio, qualche altra notizia su i Presocratici si aveva in Platone e Teofrasto, in Plinio ed Apuleio, Aulo Gellio e Ateneo, in altri scrittori e molto anche in parecchi dei Padri della Chiesa. Ma tale conoscenza era quanto mai inesatta, per le ragioni dette più sopra e principalmente perchè era mancato sin allora qualunque lavoro metodico di critica delle fonti, di ordinata raccolta di notizie, testimonianze e frammenti, di comparazione del materiale. La scienza medievale aveva formato dei Presocratici altre e tante figure convenzionali, riprendendo in gran parte quelle già cominciate a formarsi nell' antichità, per esempio l' Eraclito piangente ed il Democrito ridente. Ma essi erano conosciuti solo come predecessori di Aristotele, elementi formatori ed elaboratori di talune parti del suo sistema e specialmente come interpreti erronei dell' universo, che avevan dato allo Stagirita la materia dialettica e l' occasione polemica.

Solo il secolo nostro ha potuto rendersi un conto preciso delle dottrine e delle personalità dei Presocratici, in seguito al lento e paziente lavoro di intiere dinastie di filologi, che hanno a poco a poco estratto da tutti gli autori antichi quanto si riferiva ai singoli filosofi, classificato e scelto il risultato della ricerca, sì da dare al sapere moderno l' opera di Ermanno Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, opera però che non rappresenta ancora l' ultima parola in proposito. Or bene, l' opera del Diels non consta, al netto, che di poco più di cinquecento pagine di testo, che rappresentano quanto ci rimane dell' opera di oltre cento pensatori, fra maggiori e minori! Essa tien conto solo dei filosofi veri e propri e non, naturalmente, di quegli altri scrittori, storici o medici, lirici o tragici, politici o comici,

che possono presentare riflessi filosofici di grande valore sia in sè, per la storia della cultura, sia indirettamente.

Ora, quali Presocratici Dante conobbe e come li conobbe? Cominciamo dai leggendari sette savi. Dante (*Conv.* III, XI, 4) ce ne dà un elenco forse compilato a memoria perchè contiene due grossi errori. « E dinanzi da costui (Pitagora) erano chiamati li seguitatori di scienza non filosofi ma sapienti, sì come furono quelli sette savi antichissimi, che la gente ancora nomina per fama, lo primo de li quali ebbe a nome Solon, lo secondo Chilon, lo terzo Periandro, lo quarto Cleobulo, lo quinto Lindio, lo sesto Biante, e lo settimo Prieneo ». Ma in realtà i sette nominati da Dante sono cinque, perchè Lindio e Prieneo non son che aggettivi denotanti la patria rispettivamente di Cleobulo e di Biante. Oltre a questi son nominati Solone, Chilone, e Periandro.

Intanto è notevole che Dante, nel citato luogo, ripeta l'opinione espressa da Dicearco e riferita da Diogene Laerzio (*Vitae*, I, 40), che i sette savi non fossero nè sapienti nè filosofi, ma solo uomini prudenti e legislatori. Ed in fatti di Solone egli fa il tipo del legislatore (*Par.* VIII, 124):

Perch' un nasce Solone e altro Serse

probabilmente ricordo aristotelico, in quanto che lo Stagirita (*Pol.* II, 9) richiama l'attenzione su i meriti di Solone quale legislatore.

Degli altri savi, su ventidue delle varie liste, dieci non sono mai nominati: Misone, Leofanto, Epimenide, Anacarsi, Aristodemo, Panfilo, Acusilao, Ferecide, Laso, Epicarmo, e dei cinque nominati nel *Convivio* non si ha altro accenno che quello a Solone ora citato. Ne restano sei di cui Anassagora, Lino, Talete, Orfeo, son nominati fra gli abitatori del nobile castello del Limbo (*Inf.* IV, 147-151); di Pittaco è congetturale il nome nel citato elenco del *Convivio*, forse in luogo di Prieneo, e di Orfeo si parla ancora nel *Convivio* (II, I, 3) ma come di persona mitica. Dante non conosce l'orfismo e l'importanza di questa dottrina, ma solo la leggenda ovidiana di Orfeo che « facea con la cetera mansuete le fiere, e li arbori e le pietre a sè muovere ». Di Anassagora e di Pitagora diremo ancora fra breve.

Soggiungiamo che Dante non conosce nessuno dei logi-

grafi e degli storici greci: sa di Pisistrato che pone come esempio di mansuetudine (*Purg.* XV, 101):

*Vendica te di quelle braccia ardite
ch'abbracciar nostra figlia, o Pisistrato.*

tratto probabilmente da Valerio Massimo (VI, 1) il quale racconta che il tiranno di Atene, alla moglie che chiedeva vendetta contro un giovane ardito che nel mezzo della via aveva dato un bacio alla loro figliuola, rispose: — Se noi puniamo coloro che ci dimostrano amore, che cosa faremo a quelli che ci odiano? — Ma Dante non sa molta storia greca: non nomina Codro e Temistocle, Cimone ed Aristide, Pericle e Alcibiade. Così dell'arte non conosce che Policlete (*Purg.* X, 31-33):

*.....marmo candido e adorno
d'intagli sì, che non pur Policlete,
ma la natura li avrebbe scorno.*

E di Policlete molti sono i ricordi negli scrittori latini: Cicerone (*Brutus* 86), Quintiliano (*Inst. Or.* V, 12), Plinio (*Nat. Hist.* XXXIV, 50, 55) ed altri, così che fu notissimo nel medio evo. Dei poeti conosce Omero e sarebbe fuor di luogo trattarne qui, ed Euripide, Simonide, Antifonte, e Agatone che, come poeti, pone nel Limbo (*Purg.* XXII, 106-108):

*Euripide v'è nosco e Antifonte,
Simonide, Agatone e altri piue
greci che già di lauro ornar la fronte.*

Tali nomi possono esser stati suggeriti al Poeta dalla lettura di Aristotele, Cicerone, Quintiliano, Macrobio. Discreta conoscenza dimostra, invece, della mitologia ellenica, da fonti principalmente ovidiane.

Per tornare ai Presocratici propriamente detti, è anzi tutto notevole il fatto che Dante, nel citato luogo del *Convivio* ove parla dei sette Savi, consideri costoro non come filosofi ma come sapienti. Ed infatti essi non sono filosofi nel senso tecnico della parola, ma nelle loro sentenze ci danno solo materiale grezzo di filosofia, sopra tutto morale, e documenti di un progressivo sforzo di astrazione dello spirito umano, testimonianze dell'elaborazione sia degli elementi formativi della futura filosofia, sia del tipo del filosofo. Tale opinione è di Aristotele e l'aristotelico

Dicearco vedemmo che la fece propria, ed è anche propria al moderno concetto di storia della filosofia; per il quale, a torto, questa gnomica primitiva che contiene spunti notevolissimi per lo svolgimento ulteriore non fa parte del quadro storico del pensiero greco propriamente detto.

Delle antiche così dette scuole presocratiche, Dante ignora la jonica e l'eleate, ma conosce la pitagorica, e dei filosofi di cui i frammenti son raccolti nel Diels egli nomina Talete, Eraclito, Parmenide, Zenone, Melisso, Empedocle, Anassagora, Democrito e di più Ippocrate, il fondatore della medicina. Tutti costoro, meno Parmenide e Melisso, son posti nel nobile castello del Limbo (*Inf.* IV, 136-144) e dei primi due non è detto che il nome. Di Parmenide e di Melisso Dante parla due volte; una nel *De Monarchia* (III, IV, 4) « *Propter hanc et propter alias eorum rationes dissolvendas prenotandum quod, sicut Philosopho placet in iisque de Sophisticis Elenchis* » *solutio argumenti est erroris manifestatio* „ *Et quia error potest esse in materia et in forma argumenti, dupliciter peccare contingit: aut scilicet assumendo falsum aut non sillogizando; que duo Philosophus obiebat contra Parmenidem et Melissum dicens: "Quia falsa recipiunt et non sillogizantes sunt* „ ».

Il luogo degli *Elenchi sofistici*, cui Dante qui si riferisce. è il libro XXXII (182 b 26) ove si parla però di Parmenide e Zenone e non di Melisso, di cui invece Aristotele parla in altri tre luoghi degli *Elenchi*, ma non a questo proposito. Si comprende però come Dante non abbia posto nel nobile castello del Limbo nè Parmenide nè Melisso, a punto perchè egli riteneva che Aristotele li considerasse come ragionatori fallaci. Ed in fatti li nomina di nuovo insieme nel *Paradiso* (XIII, 121-126):

*Vie più che 'ndarno da riva si parte
perchè non torna tal qual e' si move,
chi pesca per lo vero e non ha l' arte.*

*E di ciò sono al mondo aperte prove
Parmenide, Melisso, e Brisso, e molti,
li quali andavano e non sapevan dove.*

con le quali espressioni generiche Dante conferma l'accusa, fatta nel *De Monarchia*, di cattivi ragionatori a Parmenide e Melisso, cui qui aggiunge Brisso o Brisone, matematico greco di cui da Aristotele (*Analit. Poster.* I, 9) sappiamo essere stato tenace

ricercatore della quadratura del circolo. Invece, in altri luoghi Aristotele unisce Parmenide a Melisso, ma per criticare le loro dottrine fisiche, e cioè nella *Metafisica* (A, 5, 986 b 18), nel *De Coelo* (III, 1, 128 b 14), nella *Fisica*, specialmente nel primo libro, in modo specifico per ciò che Dante dice, ed altrove (III, 6, 207 a 9). Tale critica involge però principalmente quella dell'argomentazione logica dei due eleati, così che, se la citazione dantesca non è formalmente esatta, è però tale sostanzialmente, poichè Aristotele sia di Parmenide sia di Melisso non si dimostra mai ammiratore.

Di Pitagora, Dante ha un' estesa e quasi compiuta informazione. Nel *Convivio* (III, XI, 3) dimostra di conoscere l'opinione corrente al suo tempo circa la data in cui Pitagora visse: « Dico adunque che anticamente in Italia, quasi al principio de la costituzione di Roma che fu settecentocinquanta anni innanzi, poco dal più al meno, che 'l Salvatore venisse, secondo che scrive Paulo Orosio, nel tempo quasi che Numa Pompilio, secondo re de li Romani, vivea uno filosofo nobilissimo, che si chiamò Pitagora. E che ello fosse in quel tempo, pare che ne tocchi alcuna cosa Tito Livio ne la prima parte del suo volume incidentemente... Questo Pitagora, domandato se egli si reputava sapiente, negò a sè questo vocabolo e disse sè essere non sapiente, ma amatore di sapienza ». L'aneddoto è indubitabilmente di formazione posteriore, come rivela la sua struttura letteraria, ma la sostanza di esso è certamente vera e noi a Pitagora o quanto meno alla sua scuola dobbiamo la creazione della gloriosa parola filosofia. Quanto alle relazioni fra Pitagora e Numa Pompilio, il passo di Livio cui Dante allude è il seguente (I, 18, 2): *Auctorem doctrinae eius (Numae Pompili) quia non extat alius, falso Pythagoram Samium edunt, quem Servio Tullio regnante Romae centum amplius post annos in ultima Italiae ora circa Metapontum Heracleamque et Crotonam iuvenum aemulantium studia coetus habuisse constat*. Dante non dà la sua citazione come di prima mano, ma onestamente la circonda di cautele verbali, circa le quali e circa l'errore cronologico onde gli storici romani fecero di Pitagora un contemporaneo di Numa Pompilio, può riscontrarsi, uno per tutti, il Mommsen ⁽¹⁾.

L'attribuzione a Pitagora dell'invenzione della parola fi-

(1) *Storia di Roma antica*, trad. it., Vol. I, pag. 869.

losofia è anche ripetuta nel *Convivio* (II, XIII, 18): « Non solamente in tutti insieme (li principii delle cose naturali), ma ancora in ciascuno è numero, chi ben considera sottilmente; per che Pitagora secondo che dice Aristotele nel primo de la Fisica, poneva li principii delle cose naturali lo pari e lo dispari, considerando tutte le cose esser numero ». In molti luoghi Aristotele parla dei Pitagorici e delle loro dottrine, del numero pari e dispari, ma l'accento dantesco sembra doversi riferire non al primo libro della *Fisica*, ma più tosto al primo della *Metafisica* (A 985 b 23, 986 a 19) ove dice: « Come elementi del numero essi considerano anzi tutto il pari e il dispari, facendo corrispondere il primo a ciò che è illimitato, l'altro a ciò che è limitato ». Oltre di che è da osservare che nel primo libro della *Fisica* non si parla nè di Pitagora nè di Pitagorici.

Allo stesso passo di Aristotele nel primo libro della *Metafisica* può ragguagliarsi un'altra citazione pitagorica di Dante: Aristotele in fatti così continua: « L'unità parteciperebbe di ambedue i caratteri, poichè da essa si generano tutti i numeri ». Ed in vari altri luoghi, come Dante stesso ci dice, espone la dottrina citata nel *De Monarchia* (I, XV, 2) con queste parole: *Unde fit quod unum esse videtur esse radix eius quod est esse bonum, et multa esse eius quod est esse malum; qua re Pythagoras in correlationibus suis ex parte boni ponebat unum, ex parte vero mali plurale, ut patet in primo eorum que de Simpliciter Ente*. Qui si tratta delle dieci famose opposizioni pitagoriche, una delle quali è a punto quella di uno e plurale ed un'altra di bene e male (*Metaph.* A 5, 986 b 15). Anche per questo rispetto dunque Dante attinge al primo libro della *Metafisica* di Aristotele.

Pitagora è poi citato ancora nel *Convivio* (IV, I, 1) con queste parole: « Amore, secondo la concordevole sentenza de li savi di lui ragionanti, e secondo quello che per esperienza continuamente vedemo, è che congiunge e unisce l'amante con le persone amate; onde Pittagora dice: Ne l'amistà si fa uno di più ». La sentenza non è di Pitagora, ma potremmo dire che è quasi sua, poichè è di Empedocle il quale per più ragioni è quasi un Pitagorico, ed è nel verso 7 del frammento 17 Diels. Dice: « L'amicizia sopraggiungendo fece di tutte le cose l'uno ». Non è però facile determinare donde Dante abbia attinte sia la falsa

attribuzione sia la sentenza, la quale ci proviene da diverse fonti, da Simplicio, da Plutarco e da Clemente Alessandrino.

Un'altra dottrina pitagorica conosce Dante, una fra le più strane, ed è quella dell'Antiterra, di cui parla anche nel *Convivio* (III, V, 4, 5) dicendo: « Questo mondo volse Pittagora e li suoi seguaci dicere che fosse una de le stelle e che un'altra a lei fosse opposita, così fatta, e chiamava quella Antichtona; e dicea ch'erano ambe in una sfera che si volvea da occidente in oriente (e per questa revoluzione si girava lo sole intorno a noi, e ora si vedea e ora non si vedea). E dicea che 'l fuoco era nel mezzo di queste, ponendo quello essere più nobile corpo che l'acqua e che la terra, e ponendo lo mezzo nobilissimo intra li luoghi de li quattro corpi semplici; e però dicea che 'l fuoco, quando pareva salire, secondo lo vero al mezzo discendea ».

Osserviamo in tanto che qui può aversi forse una prova di più che Dante non sa il greco: *antichtona* è parola greca e Dante non la traduce e non s'avvede che essa significa *di fronte alla terra*, non s'avvede cioè che essa è un nome proprio foggiato ad arte per il significato delle sue componenti. La fonte poi di questo passo è indubbiamente Aristotele, come al solito, il quale (*De Coelo* B 293 a 20) dice così: « Ai più che affermano giacere (la terra) nel mezzo... contrariamente sostengono coloro che vivono in Italia, chiamati Pitagorici: dicono in fatti che nel mezzo v'è il fuoco e che la terra essendo uno degli astri è tratta in cerchio intorno al mezzo e fa così il giorno e la notte. Di più, di fronte a questa pongono un'altra terra che chiamano con il nome di Antiterra, non adattando su ciò che appare le ragioni e le cause, ma a certe loro ragioni ed opinioni sforzandosi di trarre e di coordinare ciò che appare. Anche a molti altri non parrebbe che si dovesse assegnare alla terra la parte di mezzo, determinando la loro convinzione non da quanto appare ma più tosto dai ragionamenti. Stimano in fatti che a ciò che è più venerando debba spettare il luogo più venerando e che sia il fuoco più venerando della terra ed il limite più di ciò che è nel mezzo ».

Quanto ai particolari che Dante aggiunge, cioè l'accenno ai quattro corpi semplici e la discesa al mezzo, del fuoco, il primo è un evidente ricordo empedocleo e troppi sono i frammenti dell'Agrientino in cui è esposta la dottrina dei quattro ele-

menti perchè sia possibile identificar quello da cui Dante può aver desunto la notizia. Il secondo non si ritrova tra i frammenti e le testimonianze raccolte nel Diels e forse è deduzione posteriore, neopitagorica, giunta a Dante chi sa per quali tramiti.

Un accenno alla psicologia pitagorica si ha nel *Convivio* (IV, XXI, 3) là dove Dante dice: « Pittagora volse che tutte (le anime) fossero d'una nobilitade, non solamente le umane, ma con le umane quelle de li animali bruti e de le piante, e le forme de le minere; e disse che tutta la differenza è de li corpi e de le forme ». A queste parole il Poeta fa seguire questo precetto aureo per la prima parte e caratteristico per la chiusa: « Se ciascuno fosse a difendere la sua oppinione, potrebbe essere che la veritade si vedrebbe essere in tutte; ma però che nella prima faccia paiono un poco lontane dal vero, non secondo quelle procedere si conviene, ma secondo la oppinione di Aristotile e de li Peripatetici ». Da moltissimi luoghi può aver Dante tratto notizie di questa specie di panpsichismo pitagorico, poichè oggi è una delle dottrine più caratteristiche e tenacemente ricordate, della filosofia italica. Sarebbe lunghissima la citazione di tutti, nè essa ci condurrebbe ad identificare le fonti precise, per le ragioni che dirò concludendo questo mio scritto. Mi limiterò però ad osservare che l'attribuzione dell'anima alle pietre ed a tutte le cose esistenti è data a Talete (Diels I A 3) e si trova anche in un luogo di Alberto Magno (*de lapid.* I, 1, 4), ma riferita a Democrito, con queste parole: *Democritus autem et quidam alii elementa tum dicunt habere animas et ipsas esse causas generationis lapidum, propter quod dicit animam esse in lapide sicut in quolibet alio semine generandae rei, ecc.* ». Osserviamo però che Alberto Magno tratta qui dell'anima delle pietre, sviluppando una dottrina della generazione, là dove Dante parla in vece di una dottrina della gerarchia delle anime.

Altro cenno a Pitagora si ha in fine nella terza ecloga, di Giovanni del Virgilio, responsiva a Dante (vv. 34 e segg.):

*A, divine senex, a sic eris alter ab illo!
Alter es, aut idem, Samio si credere vati
sic liceat Mopso, sicut liceat Melibeo.*

Di Empedocle, oltre al nome fra quelli dei filosofi del Can-

to IV, si ha un accenno alla teoria nel XII dell'*Inferno* (vv. 41-43):

*Da tutte parti l'alta valle feda
tremò sì, ch'ì pensai che l'universo
sentisse amor, per lo qual è chi creda
più volte il mondo in caos converso:*

L'espressione a prima vista paradossale, dell'amore che produce il caos, contiene una verità ed apparentemente un errore, ma non forse di Dante. Sta in fatto che della dottrina di Empedocle fa parte un rinnovarsi dell'universo onde si alternano lo sfero ed il caos, un eterno ritorno, un ciclo di vite cosmiche. In tale ciclo si succedono i regni dell'amore e della discordia, l'uno corrispondente allo sfero, l'altro al caos. Per ciò è notevole l'esattezza del *più volte* dantesco. Ma parrebbe inesatto invece che sia l'amore la causa del caos, se non stiracchiando il concetto ad un semplice rapporto di successione: l'amore produce lo sfero, il quale poi si dissolve nel caos per effetto della discordia, onde in un senso assai sforzato l'amore è implicitamente causa o per lo meno antecedente necessario del caos. Si potrebbe anche pensare che nei citati versi Dante alluda ad un altro concetto empedocleo, quello della duplice nascita e della duplice distruzione di tutte le cose, ma ci sembra inverosimile che il Poeta accenni qui ad un particolare così minuto della dottrina dell'Agrigentino.

E' assai difficile d'altra parte determinare la fonte dell'allusione dantesca. Il Bignone, nel suo libro su Empedocle, ritiene che il concetto espresso da Dante si trovi nel framm. 31 Diels, che dice: « Tutte adunque successivamente vibrarono le membra del dio ». Ma questo verso è citato da Simplicio (*Phys.* 1184, 2) che Dante certo non conosceva. V'è di più: lo stesso Simplicio (*De Coelo* 587, 10) riferisce un altro lungo frammento di Empedocle (35 Diels) in cui si parla del vortice e del turbine degli elementi, in un periodo cosmico in cui l'amore non ha ancora compiutamente vinto la discordia. Aristotele però in due luoghi (*De Coelo*, 30 b 25, 301 a 14) tratta a punto della contraddizione in cui sarebbe caduto lo stesso Empedocle, ponendo in uno stadio cosmico, in cui gli elementi sono agitati da un moto incomposto, il formarsi di mescolanze e denominando questo stadio come soggetto all'influsso dell'amore. Mi

sembra per ciò fuori di dubbio che la fonte dantesca dei versi citati sia Aristotele, anche questa volta, salvo a vedere se Dante abbia avuto sott'occhi una versione od un riassunto dello Stagirita. Sta in fatto però che a rigore l'allusione dantesca non è censurabile d'inesattezza. Il lavoro del Bignone può dare poi a chi voglia tutte le notizie più ampie circa la contraddizione della dottrina empedoclea (v. Appendice II).

Contemporaneo di Empedocle è Zenone, l'eleate, ma ricordiamo subito l'altro filosofo dello stesso nome, Zenone lo stoico, non presocratico. Una volta uno Zenone è nominato nel *Convivio* (III, XIV, 8) alla rinfusa con Socrate e Seneca, come quello che per amore della sapienza disprezzava la vita. Ora Zenone lo stoico morì tranquillamente, si dice, quasi centenario, là dove Zenone l'eleate, narra Clemente Alessandrino (*Strom.* IV, 57): «torturato perchè rivelasse qualche segreto (i nomi dei congiurati) resistè ai supplizi senza nulla confessare, e alla fine, mozzatosi la lingua (con i denti) la sputò in faccia al tiranno che alcuni chiamano Nearco, altri Demilo». L'aneddoto è raccontato anche da altri con qualche variante, per es. Diogene Laerzio (IX, 25), Suida, Diodoro (X, 18, 2), Plutarco (*adv. Colot.* 32, p. 1126 D) ed un accenno è anche in Aristotele (*Rhet.* A 12, 1372 b 3) il quale dice: «Qualche volta, al contrario, ci si lascia andare ad un delitto qualora esso rechi una gloria, come vendicare il padre e la madre, ciò che fece Zenone». Ma non è certo questo il fatto cui allude Dante. In vece Tertulliano (*Apolog.* 50) racconta solamente così: *Zeno Eleates consultus a Dionysio, quidnam philosophia praestaret, cum respondisset "contemptum mortis", impassibilis flagellis tyranni obiectus sententiam suam ad mortem usque signabat.* E questa è forse la fonte dantesca.

D'altra parte forse anche potremmo pensare che qui il Poeta intende accennare a Zenone stoico, se bene l'averlo unito a Socrate e Seneca possa farci ritenere che volesse esplicitamente portar esempi di morti violente di filosofi che anteposero l'amore della sapienza a quello della vita. Se non che Zenone è nominato altre due volte nel *Convivio* e l'una e l'altra citazione si riferiscono indubitabilmente allo stoico. Dice in fatti (IV, VI, 9, 10): «Furono dunque filosofi molto antichi, de li quali primo e principe fu Zenone... e costoro e la loro setta chiamati furono

Stoici ». E dice altrove (IV, XXII, 2, 4): « E però che in questa parte occorre a me di potere alquanto ragionare de l' umana felicitade, de la sua dolcezza ragionare intendendo... Lasciando dunque stare l' oppinione che di quello (fine dei beni) ebbe Epicuro filosofo, e di quello ebbe Zenone ecc. ». Dante dunque ignora che gli Zenoni siano stati due e li unifica in uno solo cui attribuisce una volta l' aneddoto dell' eleate e due volte la dottrina stoica. Giova altresì soggiungere che dell' eleate non si conosce alcuna dottrina di carattere specificamente morale.

Democrito è citato da Dante tre volte: la prima è il famoso verso (*Inf.* IV, 136):

Democrito che 'l mondo a caso pone.

In quel passo (vv. 130-144) Dante pone nel nobile castello a far parte della « filosofica famiglia » ventuno filosofi: Aristotele, innominato, ma di cui la figura è parafrasata nei noti versi; Socrate e Platone

che 'nnanzi a li altri più presso li stanno;

Democrito, con il verso ora detto, Dioscoride definito

... il buono accoglitor del' quale'

Seneca con solo una qualificazione « morale », come Euclide « geometra » ed in fine

Averrois che 'l gran comento feo,

Gli altri son solamente nominati; alcuni solo qui in tutta l'opera dantesca, cioè Diogenès, che è certo il cinico e non l'Apolloniate troppo meno noto nel medio evo, e Talete, Eraclito, Lino. E' notevole che Dante ponga nella filosofica famiglia anche Orfeo e Lino, quasi intuendo, se non ce ne dice altro, come già abbiamo osservato, che le due figure mitiche hanno una grande importanza nella storia della prima filosofia ellenica. Di tredici in totale dice dunque solo il nome, non perchè non ne sappia altro, perchè di ben nove di essi parla altrove. Se per ciò, tolto Aristotele, Socrate, Platone, Seneca, ed Euclide, e questi tredici, Dante dedica ai rimanenti tre un verso per uno, questa eccezione ha certo la sua ragione, che non è qui però il luogo d'indagare.

Democrito dunque « il mondo a caso pone » e qui Dante è stato tratto in inganno dalla fonte cui ha attinto questa no-

tizia, che è Cicerone (*de nat. deor.* I, 24, 66): *Ista enim flagitia Democriti, sive etiam ante Leucippi, esse corpuscula quaedam levia, alia aspera, rutunda alia partim autem angulata, hamata quaedam et quasi adunca, ex iis effectum esse coelum atque terram, nulla cogente natura, sed concursu quodam fortuito: hanc tu opinionem, C. Vellei, usque ad hanc aetatem perduxisti.* Anche Lattanzio (*de ira* 10, 3, *inst. div.* III, 17, 32) riproduce lo stesso giudizio. Ora in Democrito il moto non ha causa ma è eterno e l'incontro degli atomi non ha luogo per caso ma per necessità di natura con determinato fondamento. Se per il mondo posto a caso si volesse designare la mancanza di finalità nella creazione, l'opinione non sarebbe solo di Democrito ma di tutti i presocratici, là dove Democrito pose la legge di gravità come fondamentale alla formazione del mondo. Ed i principali storici della filosofia, dallo Zeller al Fiorentino, hanno comentato e spiegato l'errore dantesco.

Di Democrito Dante parla ancora nel *Convivio* (III, XIV, 6) nello stesso luogo ove dice di Zenone, e del disprezzo della vita, con queste parole: « Onde Democrito, de la propria persona non curando, nè barba nè capelli nè unghie si togliea ». E' un riflesso della nota leggenda che è comune a tutti i filosofi. A Democrito poi l'antichità appioppò una quantità grande di aneddoti fantastici, tal che il Diels, nelle testimonianze biografiche che lo riguardano, ha raccolto in ben tre pagine tutte quelle che si riferiscono a leggende, sotto il titolo di *Roman*. Ma il ricordo dantesco trova più tosto il suo riscontro nel frammento 127 Diels, che riproduce una sentenza di Democrito riportata da Eustazio, nel commento all'*Odissea* (canto 15, v. 428) che suona così: « Gli uomini che si radono provano la stessa voluttà di quelli che fanno l'amore ».

Altrove nel *Convivio* (II, XIV, 6) Dante a proposito della via lattea accenna a Democrito, unitamente ad Anassagora, il quale, oltre che nel quarto dell'*Inferno*, non è altrove nominato: « ... di questa Galassia li filosofi hanno avute diverse opinioni... Altri dissero, sì come fu Anassagora e Democrito, che ciò era lume di sole ripercusso in quella parte, e queste oppinioni con ragioni dimostrative riprovarono ». Leggiamo intanto in Aristotele (*Meteorol.* A 8, 345 a 25): « I seguaci di Anassagora e di Democrito dicono la Galassia essere luce di certi

astri; poichè il sole, quando va sotto terra, non è veduto da taluni degli astri. Tutti quelli adunque che sotto di lui son visibili danno luce che non appare per essere impedita a ciò dai raggi del sole. Quanti in vece cui sta di contro la terra, così che non son veduti dal sole, splendono di luce propria che essi dicono essere la Galassia ». Qui dunque Aristotele unisce Anassagora e Democrito o per lo meno i loro seguaci, ma recando una notizia che non è quella che conosce Dante, ed ugualmente dicono Alessandro d'Afrodisia nel commento a questo passo, Diogene Laerzio nella vita di Anassagora ed Ippolito nella « Confutazione delle eresie ». Ma poco più sotto Aristotele (b 9) esprime senza nominare l'autore un'opinione simile a quella citata da Dante, opinione che il Diels attribuisce a Ippocrate di Chio. Egualmente fa Aetio per i Pitagorici (III, 1, 2), per Anassagora (III, I, 5), per Metrodoro di Chio (III, 1, 3). Forse dunque questa di cui abbiamo sin qui discorso è una svista di Dante o di qualche riassuntore a cui ricorreva.

Fra i presocratici la critica moderna, primo di tutti il Gomperz, annovera anche Ippocrate, il medico famoso, e ciò sia per l'opera sua, sia perchè le opere che vanno sotto il suo nome formano un *corpus* in cui si sono infiltrati molti trattatelli, opuscoli, elementi di importanza eccezionale per la conoscenza dei presocratici. Nella *Commedia* Dante parla di Ippocrate due volte; una (*Purg.* XXIX, 137) nominandolo panegiricamente,

...quel sommo Ipocrate che natura
a li animali fe' ch'ell'ha più cari:

un'altra senza nominarlo, ma satireggiando i medici che professano i « difettivi sillogismi » (*Par.* XI, 4):

*Chi dietro a iura e chi ad aforismi
sen giva,*

e gli Aforismi d'Ippocrate nomina ancora nel *Convivio* (I, VIII, 5).

E con questo finisce la rassegna delle conoscenze presocratiche di Dante. Non sono molte relativamente a tutto ciò che ne sappiamo noi del secolo XX, ma son numerose e notevoli se si consideri lo stato della cultura del secolo del Poeta. Certo, ci meravaglia che Dante non mostri di conoscere le dottrine degli Joni, Talete, Anassimene, Anassimandro, Eraclito, Epicarmo,

non quelle di Senofane nè di Zenone d'Elea, non Esiodo nè i cosmologi poeti, non i sofisti. Oltre di che Dante non sa che i presocratici hanno come tali una loro figura, un loro posto specifico nella storia della filosofia. Ma questo, nessun l'ha saputo nè al suo tempo nè prima. Attenendosi in vece per lo più ad Aristotele, come abbiám visto, egli sa trarne quanto gli serve, e sa abilmente usare delle sue fonti e delle sue nozioni, per esaudir quel desiderio sistematico di cultura universale che è tipico del medio evo. Il sincretismo tutto latino di quest'epoca cerca di riunire in una sola concezione umana la Bibbia e Cicerone, la Somma e Aristotele, formandone il monumento spirituale di tutto il lavoro compiuto dagli uomini lungo tutta la loro storia.

L'Oriente e l'Occidente, la Grecia e Roma, il Paganesimo ed il Cristianesimo, l'Aristotelismo e la Scolastica tentano nel secolo XIII di raccogliersi ed accordarsi in un disegno compiuto e proporzionato di umanità. Il frutto supremo di questo sforzo è senza dubbio la *Divina Comedia*, ed in ciò risiede il valore del Poeta, trascendente quello nazionale, politico, artistico, per assurgere a valore europeo, mondiale, umano nella storia della civiltà. Chi ha detto che il Medio Evo è l'epoca delle tenebre e della barbarie? Nessun errore è più grossolano e partigiano di questo, perchè nessun'altra epoca compì uno sforzo più titanico per unificare e coordinare le manifestazioni della vita e dello spirito, in un quadro armonico e coerente che divenisse legge universale. La denigrazione del Medio Evo è stata la piattaforma della critica storica della rivoluzione francese e della propaganda democratica del secolo successivo: ai pregiudizi di questa fallace interpretazione politica ed occasionale, noi siamo ancora soggetti. Dante e tutto ciò che Egli significa sono in vece veramente la luce che per il secolo nuovo può rischiarare quelle che la retorica demagogica chiamò le tenebre del Medio Evo e che non son che le tenebre del nostro giudizio sul Medio Evo.

Nel corso del presente studio, m'è occorso continuamente di verificar due gravi lacune che presentano rispettivamente la letteratura presocratica e la letteratura dantesca. L'opera del Diels, anche per applicare le deduzioni tratte dall'altra grande opera *Doxographi graeci*, tende, come ho già altrove osservato, a costituire gli antichi pensatori quali furono ed a restrin-

gerli nei confini del tempo in cui vissero. Il grande filologo ha per ciò scelto da un materiale di schede certo dieci volte maggiore di quanto è pubblicato nell'opera, una sola citazione per ciascuna testimonianza o per ciascun frammento, procurando, in base a diversi criteri pregiudiziali, di dare il testo migliore e più autorevole, e di evitare ripetizioni, ma esattissimamente allegando ogni sfumatura, ogni variante, ogni diversità. Ora tutto ciò è ottimo, indiscutibilmente, data l'indole della raccolta e lo scopo cui tende, ma noi vorremmo anche conoscere la storia della fortuna dei vari pensatori a traverso i secoli, conoscere per ciò la vicenda di certi pensieri, di certe dottrine, di certe figure, le loro deformazioni e la loro maggiore o minore popolarità, le influenze che esercitarono. Senza contare che, come ebbi ad osservare altre volte a questo proposito, sarebbe anche necessario conoscere le opinioni e le ragioni delle opinioni dei pensatori e dossografi e scrittori successivi circa i presocratici. Ma questo è lavoro di dissertazioni e già qualche cosa è stato fatto al riguardo, là dove quell'altro è lavoro di raccolta e di critica che sarebbe da farsi.

La lacuna della letteratura presocratica è dunque proprio questa, cioè una raccolta di tutti gli altri testi, oltre quelli pubblicati dal Diels, relativi al pensiero greco sino a Socrate. Se esistesse questo supplemento, noi potremmo risolvere problemi assai importanti, rendendoci conto del processo storico che i Presocratici hanno subito, trovando le ragioni di certe incomprensibili sopravvivenze, di certi misteriosi silenzi che non ci illuminerebbero sul pensiero presocratico per se stesso, ma in vece moltissimo su quello ellenistico, greco-romano, cristiano ed anche medievale. Nel presente studio, ad esempio, un'ulteriore raccolta come quella di cui ho ora tratteggiato rapidamente il disegno, avrebbe servito a chiarir molti dubbi rimasti ancora insoluti, a determinare molte fonti dantesche che è altrimenti impossibile rintracciare. A nulla avrebbe per ciò servito ostentar qui un vano lusso di erudizione, che qualunque bibliografia dantesca, o la bibliografia filosofica dell'Ueberweg possono agevolmente fornire. Per i testi, il Diels con i suoi ottimi indici è di grande aiuto ed osserverò che, proprio per studiare la fortuna dei filosofi antichi, è ancora utilissima la tanto disprezzata raccolta di F. A. G. Mullach, dell'edizione Didot, che è stata

sostituita come ferro del mestiere da quella del Diels, ma nella quale i commentari danno elenchi, che nel Diels non si trovano, di molte ripetizioni e citazioni.

L'altra lacuna si riferisce, come ho detto, alla letteratura dantesca. Noi non abbiamo la biblioteca di Dante. Quel che è stato, al meno come catalogo, tentato per Leonardo e Galileo, non si è fatto per Dante. Oggi abbiamo i testi danteschi in forma ed in lezione che hanno raggiunto la perfezione possibile, onde per questo rispetto l'Italia ha assolto il suo compito. Ma vorremmo pure che la Società Dantesca si facesse iniziatrice di un'altra raccolta, quella dei libri che Dante lesse, nel testo corrente al suo tempo, incominciando dai più sicuri. Sarebbe un'opera grande e di certa utilità poichè i dantisti, rileggendo quei libri, oltre ai riscontri fissi e già accertati, scoprirebbero indubitabilmente moltissime altre particolarità e formazioni del pensiero dantesco.

Dante è grande come artista e come eroe nazionale, ma è singolarmente mirabile per la sua coltura. Certo egli fu uno degli uomini più dotti del suo tempo. Ma ciò che stupisce è l'ordine di tale coltura e come le nozioni di cui essa era composta s'innestino, pronte e opportune, nel suo quadro della vita, nella sua *Weltanschauung*. Esse son tutte su un primo piano, in un perfetto accasellamento, per il quale Dante sa servir-sene meravigliosamente, come documenti del suo spirito nella sua umanità. Il suo pensiero e la sua arte si nutrono nella sua coltura, e vice versa la sua coltura si vivifica e si coordina nella sua arte e nel suo pensiero. Egli sente di essere uomo ed uomo di genio, sente la missione divina che Dio gli ha dato, ma non dimentica mai di essere anche non solo figlio del proprio tempo, ma anche di tutto il passato che egli è destinato a riassumere in sè ed elaborare per l'opera sua. Ed il passato è la sua coltura prodigiosa, come il suo presente è di questa coltura l'assimilazione e la sublimazione. In ciò è una ragione e non ultima della sua gloria.

(1921)

XIV

IL CONVIVIO

Nella storia del pensiero e della cultura degli uomini ha luogo sempre un processo di accrescimento per successive aggregazioni che conducono ad un'amplissima e quanto più è possibile compiuta sintesi: di qui s'inizia un processo di approfondimento analitico che porta più o meno tardi alla disgregazione ed alla dissoluzione d'onde poi alla rinascita com'è della fenice dalle sue ceneri. Dalla legge delle dodici tavole al Corpus giustiniano, il diritto romano si perfeziona integrandosi con le formulazioni della casuistica e dell'esperienza, della dottrina e della giurisprudenza e quando l'imperatore romano lo codifica, esso si è già adattato e più ancora si adatterà in seguito su i vari territorii dell'Impero. Egualmente aveva fatto la filosofia greca, dai primi inizi religiosi, morali, politici, fisici, sino alle gigantesche sistemazioni generali di Platone e di Aristotile, così come fece la filosofia cristiana, nella elaborazione e nella formulazione del dogma, sino a quello che è il suo capolavoro, la *Summa Theologica* di San Tommaso d'Aquino. Grandi sintesi di tutto il sapere con una interiore conciliazione delle antinomie, le *Somme* ravvolgevano l'universo in una traduzione dottrinale unitaria che doveva essere definitiva e integrale. Le compilavano uomini appassionati di sapere non meno che ardenti di fede, tutti consacrati a tal loro titanico sforzo di accumulamento e di coordinazione, polemisti accaniti che nella so-

litudine delle piccole celle dei conventi stringevano e concentravano un mondo intiero, accesi di curiosità e di convinzione, sicuri della robustezza delle loro spalle a sostener tanto peso.

La *Divina Comedia* appartiene a questo genere di composizioni, ma essa non è solo filosofia, sì bene sintesi anche più universale di tutto lo scibile, il pensabile, il sensibile, opera che interpreta un popolo e ne crea in pari tempo tutta una nazione, esempio unico nella storia dello spirito umano. Sommo-listica era la mente dantesca, che l'analisi poneva a servizio della sintesi, con profondo desiderio di unità in ogni senso, mente per ciò non tanto geometrica quanto architettonica, sì da comporre in sè la cattedrale e la somma. Vedeva egli nel suo cervello l'universo non solo schematicamente, per poi disporre per entro lo schema la logica e l'armonia dei pensieri, ma secondo una sua estetica razionale onde anche lo schema doveva esser cosa di bellezza perchè era fatto di necessità. L'ornamento estetico era per lui intrinseco al contenuto necessario onde la bellezza derivava dalla corrispondenza perfetta fra la non sorda materia e l'intenzione dell'arte. La simmetria, la logica, l'enumerazione, la argomentazione, non sono per Dante categorie formali, comode per la esposizione, la sistemazione, il coordinamento, ma nascono insieme con il pensiero, connaturate ad esso, perchè per lui non solo tutto è bello, ma tutto è insieme logico, armonico, necessario, utile, profondo, sublime.

E' privilegio del genio che quanto esso tocchi divenga universale. L'uomo di genio non può pensare ed esprimere che cose universali. Tale requisito ha per esempio ciascuno dei caratteri che Shakespeare ha messo in iscena. Universali sono le cinque opere maggiori di Dante, la *Comedia* prima di tutto, e la *Vita nuova*, la *Monarchia*, il *Volgare Eloquio*, il *Convivio*. Una mente come quella di Dante non può affrontare piccoli problemi, ma deve cimentarsi solo con quanto è degno di lei, cioè della sua ampiezza e della sua forza, e tutto deve salir con lei alla sua altezza, nobilitato dalla bellezza che di essa è ministra. Ed essa non può ammettere di studiare ed esporre particolari questioni, indipendentemente dalla visione generale, ogni volta, di un sistema organico che essa ha concepito. L'amore, per esempio, è per Dante l'amore, ma non può essere solamente l'amore, onde la sua donna è ben sì colei ch'egli ama, ma

è anche la filosofia, e ciò lo fa parlar della donna e della filosofia con termini reciprocamente allegorici in cui a volte avvertiamo il magistero squisito con cui adatta alla filosofia la terminologia dell' amore, a volte viceversa dimentichiamo la filosofia e sentiamo accenti d' amore profondamente umani; il sentimento e il pensiero si sono in tal modo elevati e raggiunti nel suo spirito altissimo ed hanno trovato la loro perfetta unità, la loro compiuta armonia.

Somma e trattato universale doveva dunque essere anche il *Convivio*. Molto, forse anche troppo, si è discusso su la sua cronologia, chè anzi la letteratura dell' argomento può dirsi che per più di metà tratti di questo solo problema. Dante stesso ci dice che quando scrisse il *Convivio* aveva già scritto la *Vita nuova* e non ancora il *Volgare Eloquio* ed i calcoli cronologici limiterebbero l' età della composizione tra il 1306 ed il 1308. E' opera di mirabile coltura in cui il Poeta maneggia con conoscenza minuta ed esperta testi antichi e recenti appropriando le sue citazioni agli argomenti più varî. Commuove il pensare come riuscì a mettere assieme tanto lavoro in condizioni così avverse. Come faceva? Aveva a sua disposizione qualche libreria di signori o di istituti o di conventi, o lungo la vita operosa s'era fatto un prontuario di quanti brani d' autore pensava avessero un giorno a servirgli? E pure, peregrinando povero ed esule, riusciva a tenere in testa questa ed altre sue composizioni vastissime, precise, schematiche, senza perderne il filo, senza alterarne la trama. Sarebbe assai interessante raccogliere la dossografia dantesca, cioè l' elenco di tutte le sue citazioni palesi o nascoste, e sarebbe altresì assai utile a questi studii l' iniziare, come ho già proposto, una raccolta che potrebbe intitolarsi *La biblioteca di Dante*. Una delle dimostrazioni esterne e non ultima del suo genio risiede proprio nel fatto che egli abbia potuto formarsi in soli cinquantasei anni di travagliatissima ed instabile vita una coltura così estesa ed abbia potuto scrivere opere così complesse e ordinate.

Doveva il *Convivio* essere una somma, cioè un' enciclopedia dottrinale in un grande trattato filosofico morale: banchetto di filosofia, perchè il sapere è cibo dell' anima, di quattordici portate cioè trattati, ciascun dei quali era pane in quanto era commento di quattordici canzoni filosofiche, in cui era ripreso il

motivo della filosofia *donna gentilissima* (II, XV, 1), *amoroso uso di sapienza* (III, XII, 12), *eternale imperadrice* (III, XV, 18), con la continua contaminazione fra la donna vera e la donna filosofia. Ma non scrisse che quattro trattati, il primo introduttivo e i tre dottrinali; forse le tristi condizioni della vita non gli consentirono di condurre a termine l'opera, forse anche pensò che era meglio consacrarsi più intensamente al suo poema, nel qual caso sia ringraziato il destino d'Italia se compì la *Comedia* e non il *Convivio*; forse anche lo scopo pratico, di commuovere a suo favore la sua città, uno degli scopi che l'avevano spinto a scrivere il *Trattato*, gli si dimostrava irraggiungibile. Così in quattro libri ci ha lasciato settantaquattro capitoli dell'opera, i quali sarebbero stati in quindici libri, trecento; con tutto ciò il *Convivio* è la maggiore opera in prosa volgare di quel tempo, opera nella quale sentiamo Dante più vicino a noi, che non nella vertiginosa altezza del Poema Sacro, più nostro e familiare, come colui che parla di sè e parla per noi in linguaggio più piano ed affabile.

Su le ragioni per le quali scrisse il *Convivio* assai si sono affaticati i critici, affermando che Dante con questa opera poderosa intendeva rialzar la propria fama presso i Fiorentini i quali avrebbero così appreso qual grande cittadino era quello che avevan costretto all'esilio e lo avrebbero richiamato. Questo grande trattato, dimostrazione di coltura vastissima e di altissimo pensiero doveva riaprir le porte della sua città all'esule e riabilitarlo presso i concittadini. S'è per ciò osservato il tono quasi umile ch'egli adopera e s'è persino affermato che egli volesse impietosire i Fiorentini con talune dichiarazioni della sua povertà. Solo in parte ciò può esser vero: ripugna però al concetto che ci siamo fatti del Poeta che in tutto mostra incrollabile dignità, ch'egli volesse abbassarsi sino alla umiliazione, anche se lo scopo da conseguire fosse la sua *scusa* presso la città partita. Alla quale del resto, in questa opera stessa, non risparmia un palese rimprovero: *O misera, misera patria mia, quanta pietà mi spinge per te, qual volta leggo, qual volta scrivo cosa che a reggimento civile abbia rispetto!* Ove l'umiliazione sarebbe se mai per Firenze. Può anche pensarsi che egli abbia inteso presentar se stesso come pensatore e grande scrittore, non consistendo il suo bagaglio letterario sin allora che della *Vita*

nuova e delle rime; non voleva essere preso per quel che non era, cioè un semplice poeta come ve n' erano altri, ma intendeva rettificare il carattere della fama già conseguita: poeta sì, non rinunciava ad esserlo, tanto è vero che armatura all' opera eran le sue canzoni, ma voleva altresì essere filosofo, dimostrando che tale era stato anche prima, in quelle canzoni stesse che ora riprendeva per chiarirne il significato rispetto alla sua personalità. E si può pensare in fine che egli abbia composto il *Convivio* per creare un modello di prosa italiana dottrinale quale sin allora nessuno aveva saputo scrivere. Ma di ciò diremo meglio in seguito.

Io credo sia irriverente indagar di là da quanto egli dice, le ragioni per le quali un grande poeta ha scritto un' opera, altro e tanto quanto il domandarsi perchè egli in ciò come un altro uomo qualunque, abbia amato una determinata donna. Scrisse perchè così gli parve di dover scrivere e non c'è altro da chiedersi, e s'interruppe perchè non gli andava più di continuare. Anzi l'aver lasciata incompiuta questa opera è così simpatica noncuranza di letterato che concorre anch' essa ad avvicinarlo a noi: qual è lo scrittore che non ha sognato di scrivere ben più opere di quante non abbia fatto in tempo a comporne, qual è quello che non s'è accinto ad un lavoro di lunga lena e poi l'ha lasciato a mezzo? Accanto alla bibliografia reale d'ogni scrittore, c'è sempre anche una interessante bibliografia potenziale, alla quale per Dante appartengono proprio gli undici trattati mancanti del *Convivio*. Forse egli stesso s'avvedeva che filosoficamente l'opera non presentava un'eccessiva originalità. Era essa un ripensamento o meglio ancora un riordinamento personale di concezioni bibliche e classiche, aristoteliche e ciceroniane, patristiche e scolastiche, in cui di suo c'era anzi tutto la persona sovrana, poi lo schema ed il proposito, in fine lo stile e la lingua. La ridondanza di citazioni ed allegazioni, che rende tal volta faticosa la lettura, l'ordine minuzioso, l'aridità schematica ed enumerativa, toglievano al *Convivio*, per certi rispetti, il carattere di opera d'arte e Dante era troppo grande artista per limitarsi ad essere un trattatista come ce n'erano tanti altri. Originale egli fu nel porre una relazione fra i cieli e le scienze, ma di tali relazioni anche altri ne avevano trovate, solo che per

noi quella del *Convivio* importa perchè vi si sente già la contemplazione del Paradiso a cui assurgerà nella *Comedia*.

Come del resto la *Comedia* si sente nel *Convivio* ad ogni tratto, non tanto per talune possibilità di raffronti e di derivazioni quanto ed assai di più, per illuminarci su i processi mentali del poeta. Anzi tutto si discopre dal rapporto fra le canzoni ed i trattati quale ricchezza di coltura e profondità di pensiero sia sotto ciascun verso, che diviene per ciò sintesi di una lunga e complessa elaborazione. Se il commento di quattordici canzoni cioè otto o novecento versi, doveva comprendere trecento capitoli, che cosa non avrebbe dovuto essere il commento alla *Divina Comedia*, opera di ben più ampio respiro che non il *Convivio*? Il quale ci serve appunto per scorgere il metodo dantesco di preparazione della poesia: una lettura superficiale per quanto attenta delle canzoni non ci direbbe che ben poco di quanto il Poeta ha inteso mettervi dentro, ma quando poi leggiamo i trattati ci accorgiamo della vastità del contenuto, della necessità di ogni parola, della sintesi artistica che ciascun verso rappresenta come interpretazione e traduzione di un amplissimo pensiero. Credo che nessun altro poeta ci abbia lasciato una simile esegesi della propria opera, se tal non è forse, se bene non voluta come tale, lo *Zibaldone* di Giacomo Leopardi nei confronti dei suoi canti. Ed un'altra cosa risulta dalla lettura del *Convivio* circa Dante poeta, ed è che vi son pensieri che sorgono in lui con la loro immagine o similitudine, già pronti e compiuti, come se fossero già poesia onde li sentiamo già quasi con il suono delle terzine: « *Così come sarebbe biasimevole operazione fare una zappa d' una bella spada o fare un bel nappo d' una bella chitarra, così è biasimevole muover la cosa d' un luogo ove sia utile e portarla in parte dove sia meno utile* » (I, VIII, 9). Od anche: « *Questi sono da chiamare pecore e non uomini; chè se una pecora si gittasse da una ripa di mille passi, tutte l'altre l' andrebbero dietro; e se una pecora per alcuna ragione al passare d' una strada salta, tutte l'altre saltano, eziandio nulla vegghendo da saltare. E io ne vidi già molte in uno pozzo saltare per una che dentro vi saltò, forse credendo saltare un muro, non ostante che il pastore, piangendo e gridando, con le braccia e col petto dinanzi a esse si parava* » (I, XI, 9-10). Od ancora: « *Se manifestamente per le finestre d' una casa uscisse fiamma*

di fuoco, e alcuno domandasse se là dentro fosse il fuoco, e un altro rispondesse a lui di sì, non saprei bene giudicare qual di costoro fosse da schernire di più » (I, XII, 1). E così la similitudine del *trafoglioso campo* (IV, VII), quella del *peregrino* (IX, XII), quella della nave e delle vele (IV, XXVIII) e tante altre, che son terzine in potenza, onde appare quanto essenzialmente Dante sia poeta, poichè rende poesia quanto tocca e non può pensare se non poeticamente. Lo dice del resto egli stesso: « *mia intenzione è qui lo modo de li poeti seguitare* » (II, I, 4).

Ed alquanto parla di sè, se bene a volte con composta modestia, come quando spiega in principio la ragione per cui scrive o come quando, rivolgendosi ai suoi *convitati* dice: « *Li quali priego tutti che se lo convivio non fosse tanto splendido quanto conviene alla sua grida, che non al mio volere, ma alla mia facultade imputino ogni difetto; però che la mia voglia di compita e cara liberalitate è qui seguace* » (I, I, 19). Ma spiega anche perchè *per necessarie ragioni lo parlare di sè è concesso* (I, II, 12) poichè « *movemi timore d' infamia, e movemi desiderio di dottrina dare, la quale altri veramente dare non può* » (I, II, 16). Quasi più però per tali ed altre espressioni in prima persona, sarei per dire che il Dante che conosciamo nella *Comedia*, il Dante vivo come lo chiama Papini, appare nel *Convivio* più indirettamente e per ciò inconsapevolmente e per ciò efficacemente. Dante, per esempio, aveva una nobilissima facilità allo sdegno: quanto offendeva l' altissimo senso ch' egli aveva della nobiltà dell' animo, della umana dignità, della correttezza spirituale e personale, trovava in lui pronti ed appassionati gli accenti ardentissimi della più sdegnosa reazione, o le più impassibili e sanguinose ironie, ed il *Convivio* ce ne offre parecchi che ricordano le più belle invettive del Poema: « *Sono signori di sì asinina natura che comandano lo contrario di quel che vogliono, e altri che senza dire vogliono essere intesi, e altri che non vogliono che il servo si muova a fare quello ch' è mestiere se nol comandano* » (I, VI, 3). Tale asinina natura non è del tutto scomparsa fra il genere umano. « *A perpetuale infamia e depressione de li malvagi uomini d'Italia che commendano lo volgare altrui e lo loro proprio dispregiano, dico che la loro mossa viene da cinque abominevoli cagioni* » (I, XI, 1). Per

l'immortalità dell'anima: « *Dico che intra tutte le bestialitadi quella è stoltissima, vilissima, e dannosissima, chi crede dopo questa vita non essere altra vita* » (II, VIII, 8) e per soprassello: « *Risponder si vorrebbe non colle parole ma col coltello a tanta bestialità, quanta è dare alla nobiltà delle altre cose bontà per cagione e a quella degli uomini per principio dimenticanza* » (IV, XIV), che precede il frate Bastone ed il manganiello di San Bernardino. Ed ancora, per il volgare italiano: « *E tutti questi cotali sono li abominevoli cattivi d'Italia che hanno a vile questo prezioso volgare lo quale, s'è vile in alcuna cosa, non è se non in quanto elli suona nella bocca meretrice di questi adulteri, a lo cui condotto vanno li ciechi* » (I, XI, 21). E per una questione astronomica: « *E voi, a cui utilidade e diletto io scrivo, in quanta cecitade vivete, non levando li occhi suso a queste cose, tenendoli fissi nel fango de la vostra stoltezza!* » (III, V, 22). E contro certi nobili: « *Ahi malastrui e malnati che disertate vedove e pupilli, che rapite alli meno possenti, che furate ed occupate l'altrui; e di quello corredate conviti, donate cavalli e arme, robe e danari; portate le mirabili vestimenta; edificate li mirabili edifici: e credetevi larghezza fare; e che è questo altro fare che levare il drappo d' in su l'altare e coprirne il ladro e la sua mensa!* » (IV, XXVII). E che così aspro ed irritabile fosse il suo carattere ci attesta anche il Boccaccio nella *Vita* dicendo: « *In Romagna, lui ogni feminella, ogni piccol fanciullo ragionando di parte e dannando la ghibellina, la avrebbe a tanta infamia mosso che a gittare le pietre l'avrebbe condotto, non avendo taciuto* ». Ma a riscontro di queste, son le soavissime parole, cui ho già accennato, con le quali parla dell'amore, alludendo alla filosofia come ad una donna, ma abbandonandosi al piacere di parlarne come di donna vera e viva, così come ha fatto nelle canzoni: « *Cominciando adunque dico che la stella di Venere due fiate rivolta era in quello suo cerchio che la fa parere serotina e mattutina, secondo diversi tempi, appresso lo strapassamento di quella Beatrice beata che vive in cielo con li angeli e in terra con la mia anima, quando quella gentil donna, cui feci menzione ne la fine de la Vita Nuova, parve primamente accompagnata d'Amore a li occhi miei e prese luogo alcuno ne la mia mente* » (II, II, 1). Ed ancora: « *E così in fine di questo secondo trattato, dico e affermo che la donna di cu' io innamorai*

appresso lo primo amore fu la bellissima e onestissima figlia de lo Imperatore de lo universo, a la quale Pittagora pose nome filosofia » (II, XV, 12). Ed ancora egli vivo ci appare nel suo poetico ed immaginoso linguaggio che ancora una volta rivela il suo spirito di osservazione, la sapiente scelta dei motivi e degli spunti allegorici, il sentimento profondo della natura: « *Una pianura è con certi sentieri, campo con siepi, con certi fossati, con pietre, con legname, con quasi tutti impedimenti fuori de li suoi stretti sentieri. E nevato è sì che tutto cuopre la neve e rende una figura in ogni parte sicchè d'alcuno sentiero vestigio non si vede »* (IV, VII).

Ma sopra tutto, qui come in ogni altra sua opera, Dante ci appare sempre un gran signore, di razza e di natura. Non una volta che egli scopra una qualsiasi volgarità, ma sempre è elevato, non solo come pensiero o poesia, ma come concezione della vita e dei diritti della persona umana, e prima della sua propria. Indole veramente sovrana, quanto lo riguarda è alto, puro, degnissimo. Non solo non dimentica mai d'essere un artista, ma son sempre presenti in lui la sua coscienza di essere una creatura superiore, il suo dovere di dar di sè esempio di nobiltà e di cortesia. Le sue stesse violenze son sempre ispirate ad una eletta dignità, ad una umanità superiore. Sente altamente di sè ma è troppo orgoglioso per far di tale sentire un' esibizione di vanità. E' povero, esule, infelice, ma non si fa mai per questo servile o cortigiano, e confessa tal sua condizione con quelle parole memorabili che tutta la posterità vorrà ripetere, commiserando non lui, ma coloro che non compresero chi egli fosse, parole la cui bellezza supera la commozione che inducono: e pure, a contrasto con la sua dolorosa povertà egli imbandisce un *Convivio* ricchissimo di sapere, di pensiero, di arte, come per riscattar di fronte a se stesso con una sterminata dovizia spirituale da donare agli uomini, la miseria della vita materiale. Come di sè dice Madame Roland, egli si vendica a meritare la felicità, del destino che non vuole concedergliela.

Ed un dei suoi trattati, il quarto, consacra a definir ciò che sia nobiltà. Era già scosso ai suoi tempi il principio genealogico, a causa delle insurrezioni comunali, le quali avevano anche recato una vivace discussione costituzionale presso a poco come doveva essere accaduto nel medio evo ellenico, quando alle anti-

che dinastie s' eran venute sostituendo le oligarchie aristocratiche e di contro a queste le nascenti democrazie. Dante è contro la nobiltà, ma è un aristocratico, nel senso etimologico della parola e cioè nel senso che i migliori, indipendentemente dal diritto ereditario di nascita, debbano formare la classe dirigente. Contro alla definizione della nobiltà data da Federico II imperatore, che la qualificava *antica ricchezza con bei costumi*, Dante pone la propria, assai più semplice, logica ed umana: *nobiltà è perfezione di propria natura in ciascuna cosa*. Definizione originale e personale, la quale ha altresì il merito di non fondarsi su elementi esteriori e contingenti, ma di essere logica e morale ad un tempo come quella che diviene origine delle undici virtù aristoteliche, accennando in più, che essa è origine anche delle virtù intellettuali, come la prudenza. Essa è così *segno di felicità messo da Dio nell' anima ben posta* onde, portate su questo terreno la discussione e l' esposizione, l' argomento originario della nobiltà diventa spunto per una compiuta trattazione morale. Rare volte nella letteratura parenetica si trovano come in questo quarto trattato del *Convivio*, accenti più fortemente antimaterialistici contro la ricchezza. Di questa egli costruisce a dirittura una dottrina, ricercandone le origini, che trova quasi sempre nell' iniquità, e criticandone gli effetti, quale fonte di vizi, *chè le divizie..... vili son di lor natura* e non corrispondono mai a criteri di giustizia distributiva. Oltre di che il concetto di *antica ricchezza* implica quello di antica discendenza: « ...l'uom chiama colui - Uomo gentil, che può dicere: P fui - Nipote o figlio di cotal valente, - benchè sia da niente ». Non basta dunque vantare una nobile discendenza per dirsi ed essere nobile, così come a ciò non basta la ricchezza anche se antica. Ma la sua dottrina della virtù lo induce anche ad esporre un vero e proprio piano di vita morale per le quattro età dell' uomo, che sono: *adolescenza, gioventù, senettute e senio*, mostrando la nobiltà propria a ciascuna di esse e raffigurando così un tipo ideale di uomo, che storicamente per lui s' è incarnato in Catone Uticense. Diventa qui il *Convivio* un vero trattato di filosofia politica tanto filosofico quanto *Il Principe* di Nicolò Machiavelli ed assai più elevato che non *Il Cortegiano* di Baldassar Castiglione; assurge Dante ad una concezione mistica della nobiltà la quale non è

più per lui caratteristica di una casta privilegiata, ma liberale dono d'Iddio all'uomo che sappia meritarsela.

Certo, il *Convivio* non è di facile lettura: il Poeta stesso lo sa, quando avverte: « *Non si meravigli alcuno s'io parlo sì che pare forte a intendere* » (IV, XXI). Ad un esame tecnicamente e rigorosamente filosofico, non si può attribuire a quest'opera uno specifico valore di originalità nè il merito di contenere ed esporre un serrato processo speculativo. Ma è importante perchè è di Dante; ci rivela e ci conferma le qualità di ordine e di precisione del suo spirito, onde sa prospettarci con assoluta chiarezza la sua visione cosmica, morale e religiosa. Di questa egli ci dà tutte le giustificazioni che gli offre la sua immensa coltura, ma non per vanitoso sfoggio, chè *filosofo... non d'arroganza ma d'umiltade è vocabulo* (III, XI, 5). E come sa la storia della filosofia! Nel sesto capitolo dell'ultimo trattato si legge una esposizione delle scuole ellenistiche a cui tutta la scienza storica e filologica moderna non ha da fare una correzione, se tenga conto dei materiali di cui Dante disponeva. La filosofia ha inizio dalla *discrezione* che nel linguaggio dantesco significa conoscenza: il problema gnoseologico ne è dunque la base. La politica ha inizio dalla *reverenza*, cioè dal principio di autorità: le due affermazioni egli desume da Aristotele che *tiene il reggimento del mondo in dottrina* la quale così *puotesi appellare quasi cattolica opinione*. Essa *non repugna alla autorità imperiale* (IV, VI) onde anche qui egli conferma che fondamento del suo pensiero politico è la concezione imperiale, come fondamento del suo pensiero morale è l'autorità filosofica. Tutto il libro, come è di tutta l'opera dantesca, è pervaso da un'altissima spiritualità: è tutto il medio evo che a guerre e rivolte contrappone San Francesco e Santa Caterina, a passioni accese e scatenate, le più mistiche soavità, a miserie e dolori d'ogni maniera, poesia e filosofia altissime. E qui Dante ci appare proprio l'uomo di genio, che in mezzo ad amarezze senza nome non si arrende al destino avverso, ma con la coscienza del proprio genio reagisce energicamente alla vita che tutto gli nega e si eleva al di sopra di essa, sia dimostrando a se stesso ed agli altri quanto egli valga per coltura, arte, pensiero, altezza e dignità di anima, sia inalzandosi a concetti superiori di nobiltà e grandezza, in una suprema com-

piacenza e consolazione che nessun evento potrà togliergli giammai, perchè appartiene a lui solo. E Roma sintetizza per Dante l'autorità politico-imperiale e quella morale religiosa, come città santa ordinata da Dio a questi fini supremi: « *E poichè più dolce natura in signoreggiando e più forte in sostenendo e più sottile in acquistando nè fu nè fia che quella della gente latina..... Iddio quello (popolo) elesse a quello ufficio* » (IV, IV). E con un'altra bella invettiva, più in là prosegue: « *Oh istoltissime e vilissime bestiuole che a guisa d' uomini pascete, che presumete contro a nostra fede parlare; e volete sapere, filando e zappando, ciò che Iddio con tanta prudenza ha ordinato! Maledetti siate voi e la vostra presunzione e chi a voi crede (Roma)... non solamente speciale nascimento ma speciale processo ebbe da Dio* » (IV, V). E conclude: « *E certo sono di ferma opinione che le pietre che nelle mura sue stanno siano degne di reverenzia; e il secolo dov' ella siede sia degno oltre quello che per gli uomini è predicato e provato* ». V' è già un' anticipazione del sesto canto del Paradiso, e v' è quell'ardentissimo amore per l'Italia che fa di Dante il padre e l'interprete perenne della nostra nazione.

Poichè lo scopo che non esito a chiamar principale che mosse Dante a scrivere il *Convivio* è scopo nazionale, cioè dotar la Nazione italiana della sua lingua letteraria prosastica. Già l'Italia è sempre presente nel cuore del Poeta, così come di tale coerenza e compattezza è dotato il suo spirito che tutte le sue opere sono fra loro armonicamente ed organicamente coordinate: il *Convivio* compie la *Vita Nuova* e anticipa la *Comedia*, ma esplica già il *Volgare Eloquio* e la *Monarchia*. Ora l'Italia mancava della sua grande prosa, che invece esisteva già nelle altre nazioni, in quelle cioè di cui Dante conosceva le lingue, il francese e il provenzale, oltre che nelle lingue classiche. Ora, come disse Carlyle, l'Italia deve a Dante se può parlare, e tale dono è effettivo proprio nel *Convivio*, oserei dire più che non nella *Comedia*. Quando Dante lo scrisse esistevano il latino come lingua dotta, il francese ed il provenzale come lingue che sodisfacevano lo snobismo dei signori e delle corti, i dialetti che erano le innumerevoli lingue vive della penisola, l'italiano della poesia, ancora non del tutto formato, ed un tentativo di prosa dottrinale, usata per lo più in opere di traduzione e di divulgazione.

zione. Non esisteva una prosa illustre, e forse anche non ancora una illustre poesia: l'una e l'altra Dante aveva praticate, nella *Vita Nuova* e nelle rime e canzoni, e se bene già con queste avesse fatto fare al volgare un passo notevole, con tutto ciò la sua poesia era ancora modellata su gli schemi dei contemporanei e la sua prosa s'era limitata a trattare un argomento particolare e personale onde la sua operetta non rappresentava per lui che un esercizio giovanile e null'altro. L'Italia era invece una nazione già formata da quindici secoli, aveva una storia gigantesca ed una responsabilità mondiale, significava la felicità e la civiltà del genere umano. Lirica e prosa di Francia e Provenza erano pur tuttavia superiori a quelle d'Italia e Dante volle superarle.

Il primo trattato del *Convivio*, dal capitolo quinto al tredicesimo ed ultimo, tratta la questione della lingua, segno che ad essa ed all'aver scritto in volgare, il Poeta attribuiva una principale importanza. Il latino che si scriveva al suo tempo, quello stesso di cui egli si serve nel *Volgare Eloquentia* e nella *Monarchia* non era in fondo or mai che contesto pensato in italiano e mentalmente e rapidamente tradotto. Il periodare non era più latino ma già volgare. Oltre di che il latino era or mai lingua erudita, riservata a giuristi ed ecclesiastici, a scolastici e politici, ma la classe dirigente, la casta superiore, il mondo cui la coltura principalmente doveva rivolgersi, non se ne serviva più; non avendo poi in cambio, per discorrere o scrivere di argomenti eletti, che o le altre lingue vive o un italiano ancora rudimentale. Bisognava dare a questi nobili una lingua, ciò che voleva dire darla alla nazione: « *E questi nobili sono principi, baroni, cavalieri, e molt'altra nobile gente, non solamente maschi ma femmine, che sono molti e molte in questa lingua, volgari e non letterati* » (IV, VI, 19-20). Cioè che non sapevano più il latino: l'italiano diventava così tramite perfetto per la diffusione della coltura, per l'affermazione della nazionalità, per la penetrazione delle idee dantesche e per ciò per la purificazione ed elevazione della società nazionale. Poichè io credo che scopo generale dell'opera sia stato il dettare un trattato di filosofia applicata alla vita, sia della società sia dell'individuo, tratteggiando un tipo esemplare di uomo e determinando le caratteristiche dell'ottimo governo; tutte le forme di governo son buone se buoni sono gli uomini che debbono incarnarle: dar le norme di questa bontà e quelle

della sua applicazione alla politica, alla società, al genere umano, questo era il realistico fine che Dante si proponeva nello scrivere il *Convivio*. Ma non voleva che questo codice apparisse come creato dal suo arbitrio e da una sua particolare concezione, sì bene da un'elaborazione di esperienza e più ancora di coltura, come già predisposto nell'opera di pensatori e poeti, di sovrani e politici, di moralisti e teologi. Del banchetto egli non era che l'imbanditore, onde *per cautela di disconvenevole ordinazione*, com'egli dice, bisognava rendere attraenti, gradevoli ed assimilabili le vivande; di qui l'abbandono del latino, lingua ufficiale delle trattazioni dottrinali, ma cristallizzata or mai irrimediabilmente. L'italiano invece era più agile, vivo, malleabile e per ciò più atto ad esprimere un pensiero moderno, personale, attuale. Ma una delle ragioni che Dante adduce per giustificare la sua scelta è che le canzoni di cui voleva dare il commento erano in italiano onde sarebbe stato disdicevole spiegarle in latino; se non che a tale ragione razionale egli aggiunge, in seguito, molte altre giustificazioni pratiche e sentimentali, che su questa finiscono per prendere il sopravvento.

Soluta or mai per opera di lunga elaborazione critica, la contraddizione apparente fra questa teoria del volgare nel confronto con la *grammatica* cioè con il latino, quale risulterebbe dal raffronto fra il *Convivio* ed il *Volgare Eloquio*, convien tener presente l'avversione di Dante per i dialetti: sembra riscontri in questi, nel *Volgare Eloquio*, una prova verbale del particolarismo italiano ed un ostacolo alla formazione e all'adozione universale di un volgare nobile e per ciò di una coscienza nazionale unitaria. Tale linguaggio esisteva però per la poesia: bisognava esistesse anche nell'eloquio, e come la poesia è l'aristocrazia della letteratura, così l'italiano puro sarebbe stato, quando fosse generalmente usato, il linguaggio nobile che avrebbe recato con sè l'elevazione in senso nazionale del popolo italiano. Anche il *Volgare Eloquio* non fu condotto a compimento: se lo fosse stato avremmo saputo qual parte Dante dava in questa sua dottrina della lingua al volgare mediocre che stava probabilmente all'illustre come la lingua parlata alla scritta. E che nel concepir tale dottrina Dante avesse in mira un concetto unitario nazionale, è provato dal fatto che egli chiama il volgare il-

lustre anche aulico, perchè è quello che dovrebbe esser usato nel Palazzo, cioè nella sede del sovrano italiano e forse di ciò non fu dimentico il Trissino, quando, rifiorita nel Cinquecento la polemica su la lingua, affermò che il vero italiano era quello che si parlava in *corte di Roma*, concetto che ricompare nel proverbio ancora vivo: *lingua toscana in bocca romana*. Ma la immensa varietà dei dialetti che Dante aveva uditi personalmente, essendo andato *per le parti quasi tutte a le quali questa lingua si stende*, gli pareva segno d'inferiorità da parte del popolo italiano: i dialetti erano l'immediato, il non dominato dalla ragione, il plebeo, *le diverse lingue, orribile favelle*, là dove la lingua doveva essere consapevole disciplina ed elevazione dell'eloquio e per ciò pure del pensiero. Per nominar l'Italia aveva detto *le parti tutte a le quali questa lingua si stende*: non c'è miglior prova per dimostrare l'importanza data all'elemento linguistico in questa trattazione e per palesare quale compito nazionale fosse quello che Dante si prefiggeva nell'ambito amplissimo della sua attività di scrittore e di poeta. Anche in questo egli è profeta poichè a traverso l'arte e la lingua ha creato una nazione che per tutti i secoli avvenire esisterà e resisterà per la sua spiritualità e per l'opera dei suoi artisti e dei suoi scrittori.

Oltre di che entro di sè Dante faceva il paragone con le altre lingue e con la loro fortuna. Marco Polo, prigioniero a Genova, aveva dettato nel 1298 il suo *Milione* a Rusticiano da Pisa che lo aveva scritto in francese, lingua che come attesta Brunetto Latini era allora la più dilettevole e comune a *toute gens*. Cinque secoli dopo Giacomo Casanova farà altro e tanto, per le stesse ragioni: « *J' ai écrit en française et non en italien parce que la langue française est plus repandue que la mienne* ». E pure, per opera di Dante ed anche del Petrarca e del Boccaccio, per quei cinque secoli l'italiano era stato lingua d'obbligo per ogni persona colta, lingua di corte e di cortesia, di civiltà e d'arte, quale si mantenne ancora per parte del secolo XIX nel periodo romantico, almeno come esigenza culturale. Il Carducci però nel suo discorso *Dello svolgimento della letteratura nazionale*, che ho già altrove citato, avverte a questo proposito: « E già la lingua nuova più tardi che altrove fu qui levata all'uso

letterario: poi la nostra prosa e poesia per quasi tutto il Duecento fu in gran parte eco di letterature straniere. Come? La Spagna ha già tessuto la leggenda del Cid campeggiatore, la Francia settentrionale ripete da molti anni le sue canzoni di gesta e svolge quasi a trastullo i lunghi cicli delle sue cento epopee, esulta in mille forme la lirica su la mandola del trovatore di Provenza e sul liuto del minnesinghero nei castelli della verde Soavia e della Turingia, la Germania ha già fermato in un' ultima composizione il suo poema nazionale; e l' Italia non fa che ricantare o rinarrare balbettando quel che fu già cantato in lingua d' *oc* e in lingua d' *oil*? Sì, ma intanto ella ha costituito a repubblica i suoi comuni; ella ha fiaccato l' Impero e fa paura al Papato. Non vale tutto ciò un' epopea a stanze monoritme? Ella ha ristaurato il diritto romano ed instaura i codici di commercio dell' Europa feudale; ella per il commercio dominatrice d' Europa cuopre di legni il Mediterraneo, dispensiera delle ricchezze d' Oriente spinge le sue peregrinazioni sino alla Cina ed al Malabar: ciò le scusa il difetto di canzoni originali ». A questa *scusa* Dante non pensava o forse ne pensava taluna più alta ancora, come presagio e speranza. Ma egli invece certamente sapeva che la lingua francese era ufficiale in Levante, dopo le Crociate, e tale rimase ancora per qualche tempo, a causa di interessi politici e commerciali, accanto all' italiana, come per esempio ci attestano Leonardo Frescobaldi e Simone Sigoli nelle narrazioni del loro viaggio in Egitto ed in Terrasanta del 1384. Ma quel che più conta è che in prosa provenzale e francese si avevano già trattazioni dottrinali che dimostravano formata una coscienza stilistica e linguistica, che da noi ancora mancava e che Dante si propose di dare e diede in effetti all' Italia, con il *Convivio*.

In fatti le trattazioni dottrinali in prosa erano quasi tutte traduzioni per coloro che non conoscevano le lingue di provenienza, opere dunque di secondo ordine, perchè non originali, opere utilitarie perchè di divulgazione e non opere d' arte e di civiltà. Lo stesso Brunetto Latini aveva fatto un passo su questa via, ma non sufficientemente efficace poichè, se pur la traduzione non è di Bono Giamboni, era sempre una traduzione del suo *Trésor*. Pochissime dunque le prose originali, fra le quali

la *Vita Nuova* occupava già un posto conspicuo. La prima composizione dottrinale in volgare di qualche importanza era stato il libro di Ristoro d'Arezzo: *La composizione del mondo*, del 1282. Ma quale povertà di lingua, quale ingenuità primitiva di stile, quale infantile tecnica del periodare e sopra tutto quale inferiorità di contenuto! « *L' uomo, incontro a tutti gli animali è ritto su in alto e la sedia dell' anima intellettiva fu in alto e la parte di sopra dilungata dalla terra ed appressata al cielo lo più che potesse essere a rispetto del suo corpo e la parte intellettiva siede nella parte di sopra a ciò ch' ella intendesse il corpo del mondo e specialmente le parti di sopra più nobili, come la mirabile sostanza del cielo, e perchè egli è, come è fatto, e li suoi movimenti e le sue mirabili operazioni* ». Si avverte subito la differenza se si legge immediatamente dopo un periodo del *Convivio*: « *E io adunque, che non seggio a la beata mensa, ma fugito da la pastura del vulgo, a' piedi di coloro che seggono ricolgo da quello che da loro cade, e conosco la misera vita di quelli che dietro m' ho lasciato, per la dolcezza ch' io sento in quello che a poco a poco ricolgo, misericordievolmente mosso, non me dimenticando, per li miseri alcuna cosa ho riservata, la quale a li occhi loro già è più tempo, ho dimostrata; e in ciò li ho fatti maggiormente vogliosi* » (I, I, 10). Si è osservato che in Dante non è ancora la ricchezza, la varietà e la vivacità della prosa del *Decamerone*, ma questa è prosa narrativa, là dove il *Convivio* è prosa trattatistica e filosofica, e per ciò le esigenze e le possibilità sono assai diverse, onde può affermarsi che con la *Vita Nuova*, il *Convivio* è veramente la vera prima prosa della nostra letteratura. Dante sentiva d'aver già elevato a più alta dignità d'arte e di pensiero il volgare in rime e volle fare altro e tanto per quello in prosa.

Scrisse dunque in prosa volgare, com'egli ci dice, anzi tutto, già si è accennato, perchè le canzoni da commentare erano in volgare, *non stabile e corruttibile*, ed un commento in latino, *perpetuo e non corruttibile*, avrebbe rappresentato una sproporzione essendo il latino *sovrano per nobiltà e per virtù e per bellezza*. Il latino avrebbe servito a pochi, la gran maggioranza dei quali dice Dante che lo sanno solo per usi pratici e per guadagnare *denari o dignitate*; non sarebbe stato *datore*

d' utile dono perchè gli uomini virtuosi cui il trattato vuol essere indirizzato sono quasi tutti volgari; il volgare sarà dono non dimandato perchè il latino lo domandano tutti ed il volgare no. Fin qui dunque Dante ha esposto le ragioni esterne della sua scelta, ma vuol dircene anche le ragioni intime e sentimentali: egli è stato mosso per lo naturale amore della propria loquela; l' amore si rivela nel magnificare l' amato e nulla fa tanto grande quanto la grandezza della propria bontate; quella che il volgare aveva in potere e occulto, Dante la esprime in atto e palese, cioè manifestare conceputa sentenza. Fu poi spinto da gelosia, chè se avesse scritto in latino, taluno avrebbe voluto tradurlo, in armonia con le canzoni, e Dante preferisce evitare questo pericolo, fidandomi di me di più che d' un altro. Amore in fine vuol che si difenda ciò che si ama da chi l' accusa: « ...molti suoi accusatori... dispregiano esso e commendano gli altri, massimamente quello in lingua d' oco, dicendo che è più bello e migliore quello che questo; partendose in ciò da la veritade. Chè per questo commento la gran bontade del volgare di sì, si vedrà; però che si vedrà la sua virtù, si com' è per esso altissimi e novissimi concetti convenevolmente, sufficientemente e acconciamente, quasi come per esso latino, manifestare; la quale non si potea bene manifestare ne le cose rimate, per le accidentali adornezze che quivi sono connesse, cioè la rima e lo ritmo e lo numero regolato: sì come non si può bene manifestare la bellezza di una donna, quando li adornamenti de l' azzimare e de le vestimenta la fanno più ammirare che essa medesima. Onde chi vuol ben giudicare d' una donna, guardi quella quando solo sua naturale bellezza si sta con lei, da tutto accidentale adornamento discompagnata: sì come sarà questo commento, nel quale si vedrà l' agevolezza de le sue sillabe, le proprietadi delle sue costruzioni e le soavi orazioni che di lui si fanno. le quali chi bene le agguarderà, vedrà essere piene di dolcissima e d' amabilissima bellezza » (I, X, 11-14).

Fatto dunque il panegirico del latino e quello dell' italiano, Dante riprende il motivo polemico, contro i lodatori delle lingue estere e spregiatori della propria. In Dante in vece l' amore per la propria loquela è perfettissimo, perchè essa è a lui la più prossima e poi per virtù propria di essa in quanto che *in ciascu-*

na cosa di sermone lo bene manifestare del concetto si è più amato e commendato. Oltre di che tale amore s'è cresciuto anzi tutto per il dono di grandissimi benefici che Dante ha ricevuto della propria loquela. Ed il primo trattato termina con questa profezia: « Questo sarà quello pane orzato del quale si satolleranno migliaia, e a me ne superchieranno le sporte piene. Questo sarà luce nuova, sole nuovo, lo quale surgerà la dove l'usato tramonta e darà lume a coloro che sono in tenebre e in oscuritate per lo usato solo che a loro non luce ». Dove Dante parla sì del volgare, ma noi vi leggiamo un'altra parola: la *Divina Commedia*.

E' meraviglioso che alla sua aurora la lingua italiana abbia così stupenda celebrazione e riceva così superba consacrazione. Certo, il *Convivio* non è libro d' amena lettura ed il Poeta stesso lo sapeva: « Onde con ciò sia cosa che, come detto è di sopra, io mi sia quasi a tutti li italici appresentato per che fatto mi sono più vile forse che il vero non vuole non solamente a quelli a li quali mia fama era già corsa, ma eziandio a li altri, onde le mie cose senza dubbio meco sono alleviate; conviemmi che con più alto stile dea, ne la presente opera, un poco di gravezza, per la quale paia di maggiore autoritade. E questa scusa basti a la fortezza del mio commento » (I, IV, 13). Non è nè pure libro che scopra nuovi veri filosofici, nè questo è ciò che a Dante si chiede. Ma in italiano, in quella lingua che da Dante ha avuto tutte le virtù, l'opera è scritta, e poi è di Dante e questo basta a farne opera fondamentale della nostra letteratura. Oltre di che, non ostante il suo arido schematismo, il *Convivio* è libro vivo, come espressione di un uomo e di un'epoca: l'uomo vi appare ogni poco, con il suo carattere orgoglioso e sdegnoso, violento e sprezzante, appassionato e fantastico, adoratore di quanto è nobile ed alto, sicuro creatore di bellezza, ardentissimo amatore della sua Patria, coraggioso e cavalleresco, guidato sempre, in ogni suo gesto o pensiero, da cristallina rettitudine. Non aveva scritto che la *Vita Nuova* e le rime e pure aveva già una fama assai estesa in Italia, a fondamento della quale, nella sua propria opinione di sè, stava l'altissima coscienza di ciò che valeva e di ciò che avrebbe ancora compiuto. Nessun'altra letteratura al mondo può vantare così mirabile inizio qual è quello che le dà un uomo solo che crea la sua poesia e la sua prosa, la sua lingua e la sua

arte, in una parola, la sua dignità nazionale. E nel *Convivio* è racchiusa tutta un' epoca, il medio evo con le sue passioni e le sue ingenuità, le sue asprezze e le sue contemplazioni, la sua coltura e la sua gioia di essere un' aurora. E' un libro di liberazione che, come tutta l' opera di Dante, conclude un' epoca e ne apre una nuova: con esso l' Italia scuote da sè il peso dei secoli passati e si appropria i secoli avvenire, ma quelli riassume come garanzia, questi dirige e domina come luminosa certezza di gloria.

(1936)

IL CANTO XIX DELL' INFERNO

Altissima fu senza dubbio la meraviglia di San Pietro e di San Giovanni allor che in Samaria, da poco convertita al Cristianesimo, un tale, di nome Simone offerse loro denari pur che anche a lui comunicassero la potestà d'imporre le mani su chi doveva ricevere lo Spirito Santo. Erano uomini semplici, erano uomini puri, e semplici e puri erano i sentimenti che alitavano loro nel cuore. Ancor tutti compresi di quella nostalgia del Divino Maestro che appar così pungente e accorata nell'episodio di Emmaus, essi eran tutti sincerità e fede, disinteresse e passione, coscienza profonda della loro missione, convinzione assoluta ed esclusiva nel solo valore della spiritualità. Denaro?! Tu ci offri denaro, che è l'estrema trasformazione sociale della materia, per ottener da noi un potere che è la più sublime espressione della nuova vita dell'anima? Potresti tu conseguir veracemente amore da una donna, o sanità da un medico, o sapienza da un maestro, a prezzo di denaro? O che ha a che fare il denaro con tutto ciò e con quanto coincide con l'ampiezza dello spirito in confronto con la ristretta capacità del corpo umano e della vita materiale?

Simile meraviglia avevan forse provato i greci quando, nel

tempo in cui già cominciavano ad accennarsi i segni più gravi della decadenza, si erano presentati fra loro i primi sofisti a farsi pagare l'insegnamento. Parimenti nella primitiva società romana quale Tito Livio ce la descrive, sarebbe apparso mostruoso colui che alle antiche lotte fra patrizi e plebei, sotto un certo aspetto egualmente poveri, avesse voluto attribuire una giustificazione economica, quando i primi credevano fermamente nel loro esclusivo diritto a governare l'Urbe in nome di un' altissima autorità genealogica e religiosa quasi divina. Ma quando la società greca e la romana ebbero perso la loro disinteressata ispirazione e si ordinarono secondo gli equivalenti materiali degli originarii valori spirituali che avevan formato il fondamento della loro grandezza, l'invettiva dei filosofi e dei poeti stigmatizzò la sostituzione simoniaca ed invocò l'ingenuo disprezzo del denaro dei savi favolosi e ripeté con amara compiacenza l'elogio della povertà, della frugalità, della sobrietà, della serenità ignara dei beni mondani, tutto ciò in fine che era ragione precipua di una vita veramente felice.

Con pari sentimento Dante inizia e compie il suo decimono-
nono canto dell'Inferno, quello dei simoniaci, in cui si svolge una delle più profonde antitesi della società, della storia, della stessa vita umana, quella in cui le ragioni materiali e le ragioni ideali onde si compone la vicenda degli uomini giungono all'estremo contrasto. Il Poeta è sdegnato, ma misura le sue parole sapientemente e possiamo anche dire prudentemente bilanciandosi fra accuse dirette ed allusioni o condanne generiche. Tutto il canto è un' invettiva in cui, pur contenendosi, l'Alighieri esala il suo orrore per il tremendo peccato che aveva infirmato i sacramenti, dall'elezione di Bonifacio VIII in poi. La parte narrativa del canto è sopraffatta dall'espressione personale del sentimento del Poeta, e all'una ed all'altra sovrasta una tenace ed inespugnabile onestà che rende più legittimo e più altèro il disprezzo.

Dopo il primo verso etimologico

o Simon mago, o miseri seguaci,

succedono le due prime terzine di presentazione dell'argomento, e poi una topografica ed una esclamativa ed ammirativa su la divina giustizia che rettamente punisce:

O somma sapienza, quanta è l'arte

*che mostri in cielo in terra e nel mal mondo,
e quanto giusto tua virtù comparte!*

Qui Danté non ha potuto fare a meno di pensare all'analogia della pena riservata ai simoniaci con quella che nel decimo canto aveva attribuita a gli eresiarchi ma forse, con legittima reticenza non volle su tale somiglianza richiamar l'attenzione del lettore. Stanno in fatti i simoniaci conficcati a capo all' in giù in fosse circolari ove è da credere arda un fuoco che serpeggi su su per le gambe sporgenti dal foro sino alle piante dei piedi.

Nel comporre il canto Dante cercò per il lettore l'evidenza di un luogo simile a quello che doveva descrivere e la mente gli corse al suo *bel san Giovanni* con tutto l'amaro rimpianto che l'esilio infliggeva all'animo suo, esilio che egli soffriva anche per colpa del simoniaco più odiato. Non risulta chiara la ragione del ricordo autobiografico che qui è congiunto con quello del Battistero, e sopra tutto il famoso

e questo fa suggel ch'ogn'uomo sganni

su cui non persuadono le elucubrazioni dei commentatori. Un dei dannati è più degli altri visibile per il moto convulso delle gambe guizzanti ed a quello il Poeta vuole avvicinarsi. Più visibile degli altri è colui perchè più turpe è stato il suo delitto: è un pontefice, Niccolò III, che per l'altissimo grado e per l'altissimo valore delle *cose di Dio* che amministrava avrebbe più di ogni altri dovuto dimenticar *l'oro e l'argento*. E Virgilio porta di peso Dante sino a quel dannato: son quattro terzine di pausa in cui la serena fraternità dei due poeti, come sarà di nuovo alla fine del canto, contrapone la sfera di vita superiore e veramente ideale in cui essi vivevano, con la bassa animalità di coloro che in quella bolgia sono puniti. Dante interroga il dannato che, ultimo arrivato attende il suo successore per andare a raggiungere i compagni di sotto

per le persone della pietra piatti

e che lo scambia per l'altro odiato pontefice interrogando con il concitato iterativo:

*se' tu già costì ritto,
se' tu già costì ritto, Bonifazio?*

E Virgilio suggerisce a Dante di rispondere, come a me

sembra, con maligna ironia quasi umoristica, per mezzo di un altro iterativo:

Non son colui, non son colui che credi,

Ed allora il dannato si manifesta e si confessa, profetando l'arrivo dell'altro simoniacò, Clemente V, l'iniziatore della cattività di Avignone, contro il quale usa parole asperissime. Alle quali Dante sente il bisogno di aggiunger le sue, cercando quasi di attenuarne la violenza apocalittica, sia con dire in principio:

Io non so s' i' mi fui qui troppo folle,

sia al centro dell'invettiva, quasi moderandosi a forza:

*E se non fosse ch'ancor lo mi vieta
la reverenza delle somme chiavi*

io userei parole ancor più gravi.

Ma poi, nel concludere, non può rinunciare ad abbandonarsi all'esclamazione che tocca l'origine storica della simonia:

*Ahi, Costantin, di quanto mal fu matre,
non la tua conversione, ma quella dote
che da te prese il primo ricco padre!*

E tutto ciò riflette la profonda sincerità del

lo suon delle parole vere espresse

le quali pur sembra dicano assai meno di quanto vorrebbero. Il canto si chiude con la rinnovata visione dei due Poeti abbracciati, delle due grandi anime oneste che trapassano all'altro valone, quello degl'indovini.

Altri commentatori ed espositori, han detto o fatto leggere acute interpretazioni, erudite glosse, deduzioni ardite, citazioni e raffronti d'ogni maniera su questo che è fra i canti più illustri del Poema Sacro. Come in tutta la *Comedia* è in esso l'universale e il particolare, una grande e complessa questione insieme con un'affermazione vigorosa di personalità, la sintesi di un periodo storico a canto a ricordi personali. E' un canto politico che forse Dante volle posto a riscontro del sesto del Paradiso, ove si tratta dell'Impero e si pronuncia al principio il nome stesso di Costantino che qui appare al finir della parte essenziale del canto, ma è anche un canto morale in cui secondo lo spirito ed il linguaggio del secolo XIV si affronta

un problema millenario, quello del rapporto fra il denaro e l'anima, fra la vita materiale e la vita spirituale, fra la funzione ed il suo più o meno legittimo compenso.

Ora, la differenza fondamentale che corre fra il mondo antico sino a Dante e quello in cui stiamo vivendo, risiede secondo me nel fatto che il problema centrale della civiltà classica sino a tutto il Medio Evo è quello dell'uomo, là dove a fondamento della vita moderna sta il problema dell'umanità intesa come specie zoologica, come civile politica economica convivenza d'individui. La morale dell'antichità è individuale, quella moderna è universale; l'una è veramente pratica, l'altra è generica; l'una mira a render l'uomo migliore, più forte, più virtuoso, l'altra tende a costituire un ordine sociale in cui gli uomini si facciano l'un l'altro il minor male possibile. Gli antichi, specialmente quando ebbero fondato le due grandi istituzioni in cui trovavano assetto il mondo spirituale e quello temporale, Papato ed Impero, credettero nella virtù misticamente automatica dei due regimi, entrambi procedenti da Dio, e cercarono di far sì che gli uomini che dovevano incarnarli ed attuarne le idee ne fossero sempre più degni. L'età moderna invece crede nella virtù automatica delle idee politiche, indipendentemente dalle istituzioni in cui esse necessariamente si esplicano e lascia svilupparsi l'uomo secondo il proprio talento, tutto al più accertando un colorito nazionale, molto spesso con la morale solo indirettamente connesso, e che in quella che è chiamata la standardizzazione del mondo, tende sempre più a scomparire per dar luogo ad un tipo unitario d'uomo, scialbo ed egoista. La sola istituzione parsa al secolo da cui esciamo indispensabile all'umana felicità, ma oggi da per tutto in piena decadenza, è rappresentata dal Parlamento, forma puramente strumentale di ordinamento politico, in quanto che nessun requisito particolare e specifico si richiede agli uomini aspiranti ad appartenervi.

L'antichità, sino a Dante, ebbe una concezione estetica della umana società, perchè concepì il legame fra l'uomo e le istituzioni come armonia. La definizione dantesca del diritto poggia proprio su questo concetto: *jus est realis et personalis hominis ad hominem proportio, quae servata hominum servat societatem et corrupta corrumpit*. Dice *proportio* cioè conve-

nienza delle parti con il loro tutto, subordinazione ad un' armonia delle parti fra loro che è indispensabile al tutto, responsabilità in fine, dei singoli per sè e verso gli altri, quanto alla conservazione della *hominum societas*. La concezione dantesca è dunque teleologica: le istituzioni, Papato ed Impero, Stato e Comune, sono per sè incorruttibili, gli uomini no, e poi che esse sono fatte per gli uomini e vivono per mezzo di uomini, ogni sforzo deve rivolgersi a far sì che questi ne siano meritevoli e sempre meglio le servano e le conservino. Ciò perchè Papato ed Impero sono eguali in dignità, indipendenti quanto ad origine e processo, ma in quanto si contrappongono, devono risolversi in una unità superiore, cioè Dio, onde chi attua l'uno o l'altro dei due istituti serve Dio.

L'uomo che governa è strumento e non esercita per ciò un dominio ma un ministero, non gode il suo altissimo ufficio ma, come nella *cosa prestata* di Santa Caterina, deve sacrificarsi ad esso. Per ciò Dante ben poco dice di quanto secondo lui dev'essere l'uomo di chiesa, sino al Pontefice, perchè qui solo l'invettiva gli sgorga dal labbro per ciò che gli pareva fosse divenuto ai suoi tempi il ministero ecclesiastico e specialmente quello papale, là dove l'elemento positivo, cioè come deve esser l'uomo che appartiene a quella gerarchia, è già integralmente esposto nei Sacri Testi. Non esistono invece testi per determinare il contenuto della funzione imperiale e genericamente laica, onde in tutta l'opera sua, ma più specialmente nel *Convivio* e nella *Monarchia*, Dante disegna quasi esclusivamente con elementi positivi il suo programma di morale politica, che egli identifica con una esemplare umanità.

Il problema dell'uomo è per Dante tuttora il problema centrale. Dai favolosi sette savi al Principe, al Cortigiano ed ai libri che ne derivano, e per ciò per forse venticinque secoli il cervello ed il cuore degli uomini s'erano logorati a cercare e creare precetti e sistemi per perfezionare il tipo dell'uomo, costruendo tutta una meravigliosa morale positiva onde si determinava ciò che l'uomo deve essere. La Rivoluzione Francese concluse ed abolì questa morale: in vano i *Doveri dell'uomo*, di Pellico o di Mazzini si contrapponevano per integrarla, alla *Dichiarazione dei diritti del cittadino e dell'uomo*, quando nessun corrispettivo di dovere era imposto al riconoscimento di

questo diritto. E mentre i secoli precedenti al nostro hanno creato tutta una letteratura morale positiva la quale stabilisce in forme generali e speciali, sistematiche ed individuali, per ogni condizione e per ogni congiuntura, ciò che si deve fare e l'opera attiva che l'uomo deve esplicare per avere il diritto di chiamarsi il capolavoro d'Iddio, oggi farebbe ridere colui il quale scrivesse *l'enchiridion* del deputato al Parlamento ad anche il manuale del perfetto cittadino, dell'ottimo commerciante, del vero democratico. Solo il romanzo o il teatro hanno qualche volta tentato di dare qualche disegno di tipi, e da qualche tempo a questa parte una certa letteratura biografica suscita un particolare interesse onde può pensarsi che il mondo contemporaneo sia di nuovo assetato di umanità, non di quella che designa la collettività della specie umana, nè di quella che è sinonimo di pietosa solidarietà, e nè pure di quella che forma la base dell'umanitarismo ma sì bene, poi che bisogna sempre intendersi su le parole, di quell'umanità che è alla radice del nostro umanesimo, quella stessa che è il fondamento della morale dell'Alighieri, umanità superiormente esemplare.

La morale di Dante è morale politica, dato il suo principio che il fine dell'uomo su la terra è politico, e la sua morale politica è attiva, positiva, fatta di virtù da esercitare. Tra un Papato che a lui non sembra abbastanza spirituale ed un Impero che non gli appare abbastanza sollecito del temporale, Dante si rifugia nel passato e per mezzo di questo crea il suo sogno. Per tale cagione egli è il primo ed il più grande degli umanisti; il Petrarca credette di rivivere l'antica Roma troppo da letterato illuso, il Quattrocento non sentì in essa che lo stimolo liviano alla sua sete di gloria, il Cinquecento vi trovò tutta la tacitiana amarezza tragica e cupa del fallimento nazionale. Dante invece veramente sperò nel sicuro risorgere e nel reale permanere delle virtù romane e questa sua certezza elevò ad una concezione superumana della vita politica.

Roma è il suo modello, il ragguaglio permanente d'ogni suo concepimento e d'ogni precetto. La politica estera di Dante non è certo realistica e non considera le posizioni delle potenze in un complicato gioco d'interessi, di predomini, d'influenze, ma mira all'ideale unitario romano, alla monarchia universale, sola garanzia di pace e per ciò di felicità per gli uomini. Nessuna

anticipazione in lui di quella casuistica diplomatica e di quel calcolo politico raffinato e quasi tragicamente beffardo che caratterizzano le pagine del Machiavelli e del Guicciardini; nessuna conoscenza (ed era d'altra parte troppo presto per averla) di diritti nazionali, nè pure per l'Italia; nessun accenno ad una ben che minima considerazione di giustizia internazionale, ma sempre, fulgida e redentrice, da per tutto l'idea unitaria dell'Impero, come fu quello di Roma, e della pace romana.

Quanto alla politica interna Dante non poteva andar di là dal pensiero del rimedio alle lotte delle fazioni, ed anche qui egli invoca un principio unitario per il quale Stati e Comuni si acquetino sotto la grande ala imperiale. Anche qui dunque, risolto il problema dell'uomo, tutto il resto è trascurabile ed, attuati i principi della sua morale generale superiormente politica, restaurati e ricondotti alla loro divinamente umana ed umanamente divina missione il Papato e l'Impero, torna automaticamente a risplendere su la terra la sicura pace promessa da Dio. Chiave di volta della sua morale politica è la dottrina aristotelica delle virtù: attuate e possedute queste, dagli uomini destinati a regger le sorti dei popoli, il mondo ritroverà la vera nobiltà e per ciò la felicità.

Tutta la dottrina dantesca delle virtù, come il tipo ch'egli vagheggia, dell'Imperatore, modellato, sembra, su lo *secondo Federico*, la sua visione dell'unità politica del mondo civile e cristiano, nell'Impero, come l'aspirazione ardentissima al ritorno della romanità, sono impregnati di nobiltà, di dignità, di austerità. Ciascuna classe di uomini come ciascuna età ha le sue virtù e Catone Uticense è il tipo perfetto dell'uomo nobile per tutta la vita. Le undici virtù aristoteliche son politiche poichè non avrebbero modo di esercitarsi se l'uomo non vivesse in società, e son tutte virtù di elevazione che voglion veder l'uomo in piedi, eretto in statura piena di esemplare consapevolezza. Dante ammira San Francesco, quanto alla religione, ma come se ne distacca quanto alla politica! Il suo uomo tipo, il suo imperatore è creatura di nobiltà, la quale, secondo la definizione di Federico II, è *antica ricchezza con bei costumi* e secondo il Poeta è *segno di felicità messo da Dio nell'anima ben posta*, poichè Dante vuol eliminare sia il criterio genealogico, sia quello finanziario come necessari al suo tipo, ed ammettere come sola

nobiltà degna di tal nome quella che può essere innata nell'animo di qualunque uomo, quella da cui procede ogni virtù.

La sua morale non è poi così arida e intransigente da voler prescindere dal denaro, solo che quanto a questo egli condanna avidità ed avarizia. Nessuno ha mai avuto per il denaro parole di così profondo disprezzo come Dante che pure di esso ebbe bisogno per tutta la vita. Ma per lui il denaro è mezzo, non fine, è necessario, ma l'acquistarlo non dev'essere movente delle nostre azioni, è piacevole, ma l'averlo non deve dare altra compiacenza che quella di spenderlo nobilmente. Il denaro per sè solo è fonte di vizi e di corruzione e se

*superbia, invidia e avarizia sono
le tre faville c' hanno i cuori accesi,*

egli sa pure che

*la gente nova e i subiti guadagni
orgoglio e dismisura han generata,*

e non solo qui ma da per tutto nell'opera sua Dante secondo lo spirito ed il linguaggio del secolo XIV affronta un problema millenario, quello del rapporto fra il denaro e l'anima, fra la vita materiale e la vita spirituale, fra la funzione ed il suo più o meno legittimo compenso.

Deve però notarsi che per l'Imperatore ed in genere l'istituto dell'Impero, Dante non manifesta che deferenza, ammirazione, venerazione. Oggetti dell'odio suo sono specialmente Firenze ed il Papato, i reggitori e corruttori del suo Stato ed i Pontefici che avevan falsato la suprema loro missione. Si potrebbe notare che l'Alighieri si scaglia contro coloro che l'avevan personalmente colpito e questa osservazione diminuirebbe di molto la nostra persuasione nell'obiettività anche dottrinale del Poeta. Di fronte al moltiplicarsi delle fazioni, a Firenze ed altrove, era ben naturale che Dante — il quale aveva verificato che da per tutto dove il governo era di un solo, illuminato e autorevole, in altre parole, nobile, secondo la sua concezione politico morale, nasceva la felicità, — sognasse il mondo intero governato dal monarca di diritto divino. Cinquant'anni dopo il Petrarca, nel sogno nostalgico dell'*Africa* farà esclamare ad uno dei suoi eroi:

*nec me natum esse pigebit
dum tecum vixisse ferar, fortissime rector
Hesperie, cui nostra salus bene creditur uni.*
(VIII, 49-51).

Per il suo Comune, ma soprattutto per il Papato la morale politica di Dante è negativa e proclama alto ciò che essi non debbono essere, non debbono fare. Erano con lui in più diretta consuetudine, ne aveva viste le prove, ne conosceva ogni difetto e senza proporre alcuna modificazione essenziale, egli voleva che si purificassero quanto agli uomini che li amministravano. In tutta l'opera dantesca è una continua critica alla morale sopra tutto degli ecclesiastici la quale può far talvolta pensare che degl' Imperatori e dei loro vicari non potesse dir altro e tanto male, perchè nel tempo e nello spazio, nell'interesse e nel personale contatto erano troppo lontani da lui. L'unico precetto positivo che si ricava per il ceto ecclesiastico dall'opera dantesca, è quello relativo al ritorno alla purezza degli antichi costumi e tutti i precetti negativi riguardano la differenza fra la Chiesa ed anche il Comune primitivi e ciò che le due istituzioni apparivano a Dante al suo tempo. Tale differenza consiste quasi esclusivamente nella contaminazione che la politica ecclesiastica aveva creato fra la missione spirituale e l'amministrazione temporale in tutto il ceto sacerdotale, dal Papa in giù, e nella sollecitudine per il denaro ed in genere per gli interessi terreni che tutti i ministri di Dio dimostravano in tutti i gradi sino al supremo. Eran due attività che Dante voleva assolutamente distinte e che riunite portavano ad una abominevole immoralità, quale era quella dell'uomo che più tenacemente l'Alighieri odiò: Bonifacio VIII.

Il contrasto infatti non fu mai più stridente che non nei secoli in cui sentendosi gli uomini ancor partecipi di una vivace vita spirituale quasi esclusivamente rivolta al conseguimento di beni oltremondani, come era stata quella del Medio Evo, assistevano alla contaminazione fra le sublimi aspirazioni dell'anima cattolica e gl' interessi mondani, che s'era iniziata da quando una ferrea necessità storica aveva costretto il papato a scendere sul terreno politico ed a mantenersi apparentemente oblioso della sua suprema missione religiosa. Fu un trapasso brusco durante il quale la Chiesa fu forzata ad adattarsi all'uso degli stru-

menti politici, economici, sociali del tempo, mentre a canto ai valori spirituali che avevano esclusivamente dominato i secoli precedenti venivano a collocarsene altri espliciti in più mondane passioni e troppo facilmente traducibili in interessi terreni.

E pure io non riesco a condannare del tutto papa Bonifacio. Egli intanto è l'ultimo grande pontefice medioevale che della missione del Papato sentì profondamente il carattere politico universale, conforme allo spirito del suo tempo. Gregorio VII, Innocenzo III e Bonifacio VIII sono alla fine di ciascun dei tre secoli del nostro millennio, i magnifici assertori della romanità cattolica, i difensori tenaci di una spiritualità italiana. Bonifacio è l'ultimo rappresentante del papato imperiale e del supremo diritto latino. Non ostante l'odio di Dante noi non possiamo fare a meno di sentire oggi lo schiaffo d'Anagni come un'offesa mortale fatta a Roma e all'Italia. Non è possibile che per semplice libidine di potere abbia voluto esser pontefice colui che dell'altissimo suo grado ebbe così sovrana coscienza da attendere impassibile ed intrepido in trono, rivestito delle insegne della somma gerarchia ed armato solo del suo potere ultraterreno, Sciarra Colonna ed il Nogaret, selvaggiamente esasperati contro di lui. E ne morì di crepacuore e di vergogna, di dolore e di avvilitamento, così come era morto in esilio il suo grande predecessore Gregorio che pure, non sorretto che dal fervore di una vecchia beghina fanatica, sporgendo la mano imperiosa dalle mura di Canossa aveva fatto curvar ginocchioni e restar penitente nella neve tutta la forza smisurata del Sacro Romano Impero.

Se v'è argomento che palesemente dimostri quanto fallace sia ogni nostra concezione di ciò che con sonore parole chiamiamo progresso e civiltà, è proprio quello che può risalire alla considerazione di questo solenne momento della storia, in cui l'autorità spirituale fu più possente della più possente forza materiale. Ancor oggi si parla del Medio Evo come di epoca di oscurantismo, di barbarie, d'ignoranza; ma sapremmo noi immaginare nel luglio del 1914, un'autorità spirituale così forte da impedir la guerra? Santa Caterina, giovanissima figlia d'un povero tintore di Siena è ascoltata dal Papa e dai Cardinali in concistoro ad Avignone e quasi essa sola riesce a riportare a

Roma la sede pontificia. Sapremmo noi immaginare una giovanissima figlia d'un povero tintore di Siena, riescire al congresso di Versailles a fare a pena a pena assegnar Fiume all'Italia? Se civiltà e progresso voglion dire dominio dello spirito su la materia, convien dire che questo nostro secolo ventesimo così orgoglioso dei suoi meccanismi è ben arretrato nei confronti del mistico Medio Evo!

Due secoli eran passati dunque dalla venuta a Canossa e mentre l'Imperatore aveva allora implorato il perdono di Gregorio, al principio del trecento il Re di Francia aveva fatto schiaffeggiare Bonifacio. Ma l'animo dei due pontefici era lo stesso come identico era il loro ideale politico. L'odio implacabile di Dante, odio di Fiorentino, ancor oggi perseguita papa Caetani, nè il Poeta che pur seppe e soffersse della cattività d'Avignone, s'arrese a coordinar tale flagello con l'onta di Anagni ed a

battersi ancor del folle ardir la guancia

per aver misconosciuto, egli ghibellino e imperiale, la politica di Bonifacio, ma ostinato e settario anche oltre il rogo tenne viva l'ira nemica. Lasciatemelo dire, e non v'appaja blasfemo che Dante discendendo al livello di Jacopone nel suo frenetico livore contro quel pontefice, ebbe torto, perchè proprio nei Papi, sino all'odiato Bonifacio, egli trovava esempi luminosi di quella nobiltà che rappresentava il suo più alto sogno morale e politico.

Ma c'era di mezzo la simonia. Oh scandalizziamocene noi che viviamo in un tempo in cui l'imperativo categorico della morale economica sembra che sia: — Cerca di rubare legalmente — ed in cui tre quarti dei governi che amministrano gli Stati della terra obbediscono a metallurgici ed armatori, a mercanti di grano ed a banchieri, a compagnie di petrolio ed a società di carbone, tempo in cui le più sicure notizie politiche son contenute nei listini di borsa, ed in cui si afferma ancora che la Storia altro non sia che un succedersi di fatti economici! Se il Caetani non fosse stato eletto, quale pericolo rappresentava colui che fosse stato assunto alla tiara in sua vece? E non possiam noi pensare che un uomo come Bonifacio, che della sua sacra missione ebbe la profonda coscienza che dimostrò lungo tutto il suo pontificato, sino alla tragedia di Anagni, sino alla morte, non trovasse necessario per la salvezza del papato pericolante nelle mani dell'imbelle Celestino, sostituirsi a costui, anche per de-

nari, e far eleggere ad ogni costo se stesso, pur sfidando l'accusa di simonia? Di fatti pochi anni dopo anche Dante vide dove andava a finire il Papato, avulso da

quella Roma onde Cristo è Romano,

il che forse non sarebbe accaduto se le ire di parte si fosser sopite dinanzi all'energia del Pontefice ed a lui avesser lasciato svolgere il suo piano politico.

Ma c'era di mezzo la simonia: come Nicolò III *per avvanzar li Orsatti*, egli ingrandì i Caetani. A lui infatti risale il dono ai suoi della tenuta di Cisterna che si stendeva tra Velletri e Terracina per uno spazio grande come la provincia di Lucca e che, salvo una breve interruzione alla fine del quattrocento, quando fu confiscata da Alessandro VI per darla al Borgia, ha appartenuto sino a pochi anni or sono, cioè per oltre sei secoli, a casa Caetani. Dicono i commentatori che simile accusa poteva farsi ad Innocenzo IV, ad Alessandro IV, ad Urbano IV, a Clemente IV, che sarebbero, al dir di Nicolò III,

li altri...

che precedetter me simoneggiando.

Ma da quando il Papato era divenuto autorità politica operante nelle lotte del tempo, i pontefici avevano avuto bisogno di un appoggio quasi dinastico nella loro famiglia che doveva diventare uno Stato nello Stato. Dante, e noi stessi, guardiamo solamente a certi simoniaci ma non ai loro avversari che sarebbero stati certamente peggiori di loro e che bisognava combattere con armi pari per non lasciarsene sopraffare; e su quelli noi ragioniamo come certi ingenui razionalisti che torcendo il collo in espressione di commossa mestizia paragonano le undicimila stanze del Vaticano e le ricchezze che esse contengono con l'umile stalla di Betlemme in cui nacque per nostra salvezza il divin Redentore.

Le armi spirituali, massima fra tutte la tremenda scomunica, avevano avuto assoluto valore per secoli, fino a quando anche l'Impero od un reame erano stati considerati come istituzioni di valore essenzialmente mistico.

Tutta la letteratura leggendaria dell'Imperatore medievale ci mostra questa autorità come depositaria per diritto divino d'ogni giustizia terrena, da Carlo Magno sino forse a Enri-

co V o poco più in là. Dopo la lotta per le investiture l'Europa ha però spogliato in gran parte Papato ed Impero di questo loro carattere mistico e nelle due grandi istituzioni ha veduto prevalentemente l'aspetto politico onde, per un complesso di ragioni che voi tutti sapete e che potremmo anche ridurre ad un contrasto latino-germanico, ambedue le grandi universalità si son mondanizzate su di un terreno comune. La scomunica o l'interdetto lasciano indifferenti gl'Imperatori ed allora i Papi debbon servirsi anch'essi di armi materiali, aiuto di potenze, intrighi politici, denaro, così che, posti su questa via, i Pontefici son fatalmente tratti ad impegnarsi nell'una o nell'altra delle grandi partizioni europee, a formarsi per ciò un partito, ad appoggiarsi a forze materiali laiche od ecclesiastiche.

Tutto ciò esula in gran parte da un giudizio di valore morale. Dante è fisso al passato da cui fa sprizzar la luce che rischiara ed accende tutto il suo grande sogno politico, ma noi non possiamo dissimularci che anche qualche stimolo settario e fazioso, non del tutto obiettivo, inquina la limpidezza del suo programma, della sua critica, della sua dialettica, della sua polemica. Egli non può rendersi ancora conto della mutazione profonda che è intervenuta nei tempi, egli che pur dà il suo nome all'aurora della nazione italiana. Quando nel Medio Evo si disgregarono le grandi unità universali per dar luogo alle singole unità nazionali ed alle chiese separate dell'Europa del Nord, anche il Papato dovette passare a traverso un periodo di temporalizzazione che solo la controriforma del Cinquecento riescì a purificare, pur se politicamente il Pontefice non diventasse che uno dei tanti principi italiani, come restò per oltre tre secoli. Ma all'inizio di tale attività in cui l'elemento mondano parve assumere, da semplice mezzo qual era stato prima, a dirittura carattere di fine, parallelo a quello spirituale, le anime s'intorbidarono e Dante ed i puri del suo tempo, disorientati di fronte alla scissione, videro solo il fatto morale là dove noi possiamo scorgere una fatalità politica e storica.

Dio mi guardi dal sospetto che io voglia qui difendere la simonia. Io dico che solo un rigorismo estremo, intransigente, assoluto, può, entro i limiti di un'ampia concezione morale, ripudiare nettamente il principio che il fine giustifica i mezzi.

Più tosto ci troviamo con Dante di fronte ad una questione di limiti: sino a qual punto quella che si chiama simonia corrisponde ad azione politicamente ammissibile e storicamente legittima, e da qual punto l'umana natura debole e corruttibile la fa divenire personale e colpevole avidità. Vi sono accomodamenti psicologici e morali che nessuna indagine riesce a sondare nelle profondità dell'anima, come, anche senza esser Protagora sofista, può considerarsi praticamente possibile una relatività morale onde giungerebbe ad esser giustificato anche il papa Borgia se, di fronte al formarsi di grandi Stati dinastici e nazionali alla fine del Quattrocento, sognò forse un pontificato ereditario nella sua famiglia, cioè un assurdo politico, storico, morale, religioso. Pur troppo la perfezione morale è solamente aspirazione ideale dell'uomo e le necessità della vita singola e della vita sociale costringono i mortali a transazioni che son totalmente condannabili solo quando le ispirino esclusivamente l'egoismo ed il personale interesse.

Ma Dante ed i puri del suo tempo erano credenti, intendevano cioè che la fede dovesse sempre esplicarsi attraverso quanto di più nobile e di eletto possiede l'umana natura, e non sporcarsi mai nel contatto con le cose terrene e volgari. Ciò che

è sostanza di cose sperate

ed argomento delle non parventi

rappresenta una spiritualità assoluta ed incorrotta che come tale dev'essere esterna ed imperativa su qualsiasi parte della vita materiale. La fede, secondo la mirabile definizione dantesca, è cosa così misteriosamente sublime che non può discendere al livello della comune realtà, è come la luce che non può essere altro che luce e per la quale gli strumenti e gli oggetti che la producono non debbono essere che il mezzo a ciò necessario; ma se ciò che a tale scopo non è stato creato vuol dar luce, convien che si bruci. Dante sente veramente spirito e materia come due grandi masse di cui l'una subordina a sè l'altra nè ammette possibile il contrario. Che dunque può aver a che fare il denaro in argomento di fede? La stessa concezione dantesca del Papato, dell'Impero e delle relazioni fra i due, escludeva qualsiasi commistione fra le due sfere d'azione. La sensibilità più immediata del Poeta cristiano e cattolico avvertiva il più im-

mediato contrasto ed invocava la più pura sincerità ed il più assoluto disinteresse in quel tanto di umano che era necessario all'esplicazione della fede. La forza spirituale doveva per ciò restar fulgidissima luce incorporea.

Di là dalla passione di parte, di là da qualsiasi eventuale giustificazione politica, di là da un' allora impossibile legittimazione storica, la simonia doveva apparire ad anime fervidamente credenti come quella di Dante quale peccato orrendo. Tutta la tenerezza con cui un uomo del trecento, un uomo con il cuore di Dante viveva la sua fede e la professava e la praticava, doveva restar profondamente turbata ed intorbidata al pensiero della corruzione ecclesiastica. L'intrusione di un elemento politico ed economico nell'istituzione più squisitamente spirituale doveva apparire ed esser sentita come profanazione mostruosa. La Chiesa da fine divenuta mezzo, sfruttata a scopi mondani, insozzata in basse competizioni, perdeva ogni autorità ed anche ogni efficacia, onde i credenti si sentivano abbandonati e sfidati, unica consolazione cercando in una loro autonoma credenza ortodossa od in un rifugio fantastico e nostalgico nel ricordo della purezza della Chiesa primitiva. San Francesco aveva additato la via che però doveva salir dal basso e per evoluzione giungere sino alle vette: Dante invece affrontò il problema storico e politico realisticamente e razionalmente, lasciandosi trarre dallo sdegno all'invettiva incontenibile, dal suo personale livore all'instinguibile odio, sino all'esclamazione apocalittica ove si esprime la critica al fatto storico primigenio della contaminazione fra lo spirituale ed il temporale, la donazione di Costantino.

E pure, come già avvertiva Vincenzo Gioberti, il dominio temporale dei Papi costituitosi in secoli di violenza, era stato provvidenziale come difesa della Chiesa ed anche come mezzo allora altrimenti impossibile per darle un' indipendenza politica e finanziaria tale da permetterle l'esplicazione della sua missione. Che avrebbe detto Dante se avesse assistito qualche secolo dopo allo svolgimento della politica dei papi che non solo erano anche principi temporali, ma ai loro nipoti e parenti Medici o Borgia, Farnese o della Rovere, Sforza o Riario, costituivano Stati che in regime di equilibrio politico dovevano assicurare a quello della Chiesa il predominio su gli altri? Il potere tempo-

rale spiaceva a Dante perchè aveva creato il *ricco padre*, introdotto cioè nella psicologia di chiunque rivestisse la suprema dignità della Chiesa un elemento perturbatore che di là dai confini di una stretta necessità poteva suscitare ingordigie o per lo meno imitazioni di quanto accadeva in altre sovranità. In regime di civiltà esso è divenuto superfluo e se l'anticlericalismo plebeo ha sfruttato l'invettiva dantesca per fini elettorali, il contenuto obiettivo e l'accertamento politico e religioso che essa afferma è nel poema dantesco mirabile profezia di ciò cui la Storia ha condotto, diciamo meglio, inalzato il Papato nel tempo presente.

Oltre di che tra il secolo XVIII ed il XX è anche accaduta un'altra profonda mutazione nella vita sociale del mondo e le grandi organizzazioni economiche hanno assunto un'importanza primaria nella vita internazionale sino a divenir quasi parti integrali dei popoli e degli Stati.

E bene, per spiegarci l'ira di Dante, in ciò che essa contiene d'imparziale e di disinteressato e per trovar nei tempi nostri un ragguaglio a quello sdegno, noi dovremmo immaginare la Chiesa, il Papato, la gerarchia cattolica d'oggi impegnati in speculazioni finanziarie, con cardinali presidenti di consigli d'amministrazione, vescovi agenti di cambio, monsignori dirigenti di *trusts*, prevalentisi tutti della loro autorità religiosa per condurre affari, stringer contratti, ottenere appalti, poichè questa è in gran parte la vita d'oggi. La Chiesa invece ha saputo purificarsi e, armonizzando la sua meravigliosa intransigenza con il suo egualmente meraviglioso spirito di adattamento, ha potuto oggi evitare il pericolo che minacciò di comprometterla definitivamente fra il tre ed il cinquecento, perchè ha saputo elevarsi e mantenersi su di un'incorruttibile ed inarrivabile livello spirituale che ne fa oggi l'associazione più numerosa, compatta ed autorevole che esista nel mondo.

Chè tale dev'essere ogni governo di anime o di uomini, di Stati o di popoli. Tra i dannati di cui le gambe sporgono ardenti dai fori della bolgia, Dante s'è diretto a quello che

guizzando più che gli altri suoi consorti

dimostra di aver commesso il peccato maggiore, cioè il Papa, ma i commentatori son d'accordo nel ritenere che ad ogni foro corrisponda una qualità di peccatori, onde negli altri sarebbero

cardinali, vescovi, abati e forse anche i vari ordini di laici, re, principi, feudatari, che avessero fatto illecito acquisto di cose sacre. Poichè simonia è ogni adulterazione fra la volgarità del denaro e l'autorità spirituale la qual non è detto sia solamente quella religiosa ed ecclesiastica. Chiunque governi o amministri dev'esser puro, puro di mani e di cuore perchè anche i grandi interessi delle nazioni corrispondono a grandi ideali, anche le supreme funzioni degli Stati hanno un loro carattere sacro. Interrogato un giorno Aristippo di Cirene chi fossero i filosofi rispose ch'eran coloro che vivrebbero giustamente anche se non vi fossero le leggi. Tali debbono esser gli uomini che governano ed amministrano la pubblica cosa, perchè da per tutto è Iddio ma più sensibile sembra sia la sua presenza quando uomini raccolti in civile consorzio cercano d'interpretarne il volto luminoso e severo.

Qualunque volta un pubblico bene, un interesse della patria, un ideale della nazione si baratti con la vanità o con il denaro, ivi è simonia. E l'epoca da cui usciamo troppo ha vissuto d'ambizione e di numeri, di parole e di denaro, perchè non si senta che è prossima una nuova redenzione degli uomini ed un loro ritorno alla purezza di una vita ideale. Noi crediamo fermamente che in questo consista la missione dell'Italia nel mondo. Dante non sentì forse l'unità politica dell'Italia quale l'ha attuata il Risorgimento, pur avendo profondamente sentito ciascuno degli elementi ond'essa si compone, ma concepì il Popolo Romano come popolo eletto naturalmente all'Impero, e per divina predestinazione designato alla redenzione del genere umano. In questa Romanità è l'Italianità politica di Dante; quella stessa per la quale accanto alla scienza noi sentiamo oggi l'idea di nazione come demiurgo creatore delle nostre energie e delle nostre virtù, esplicative di un divino mandato. Il venerare la Patria, il porla come sentinella vigilante nel nostro cuore perchè a se stessa ragguagli, per il fare e per il non fare, ogni nostra azione, è servire Iddio attraverso l'Italia. Quelle che noi vogliamo compire sono le *Gesta Dei per Italos* obbedendo ad un undicesimo comandamento a noi imposto da Dio come rivelazione ulteriore di un altissimo dovere morale, più ancora, come contrassegno austero di una responsabilità affidata al nostro cuore.

Per entro questa coscienza nazionale rinnovata, o meglio, addirittura nuova, anche l'Italia recentissima sta cercando di creare il suo tipo politico-morale, che anche le sue particolari condizioni di povertà le consentono di vagheggiar disinteressato ma che vorremmo in ogni modo fosse nobile secondo la concezione dantesca che per noi è ancora viva e operante. La *magna parens virum*, che ha creato il tipo del console e del condottiere, del santo e del conspiratore, dell'artista e del pontefice, del diplomatico e dell'imperatore, saprà certamente esprimere da sé il tipo dell'italiano nuovo che deve attuare i destini di quella che vuol seguitare ad essere donatrice agli uomini di parole sublimi di diritto e di giustizia.

E già l'Italia prepara la sua redenzione. Ogni elemento materiale della vita, la ricchezza e il lavoro, posti su di uno stesso livello, armonicamente cooperanti alla produzione, che vuol dire all'interesse della nazione, divenuti mezzo e non più semplice ed utilitariamente personale fine, ricondotti alla dantesca *proportio hominis ad hominem*, rappresentano già la subordinazione della materia allo spirito. Una proprietà responsabile ed un lavoro responsabile son già il primo passo per escir dall'equivoco assurdo in cui ci ha lasciati per quasi un secolo e mezzo la Rivoluzione francese, quello onde ha potuto sussistere un diritto senza un corrispondente dovere, una ricchezza senza funzione, un lavoro senza dignità, una vita economica in fine a cui lo Stato assista senza parteciparvi. Fu questa ed è ancora una forma di simonia che certo susciterebbe lo sdegno di Dante, se tornasse al mondo, al pari di quella che offendeva la morale e la religione del suo tempo. Bisogna nobilitare il denaro, poi che non se ne può fare a meno, ed assoggettarlo ai valori morali: è questo il progresso della nuovissima concezione italiana, la redenzione che si contiene nella nuova parola e nella nuova pace romana.

Se il Fascismo fosse ancora un partito io direi che ho qui parlato da uomo di parte e che ho voluto condurre Dante a darmi occasione se non argomenti per la nostra apologetica. Ma il Fascismo è oggi l'Italia come Dante è l'Italia, onde per la identità dell'esclusiva passione noi sentiamo nel Poeta il precursore di

ogni nostro sentimento, d'ogni nostra interpretazione di noi stessi e della nostra nazione.

Ho parlato dunque senza dimenticar che son anche uomo politico perchè oggi l'Italia vuol tutto per sè e bisogna obedi-
re al suo comando. E se questo possa esser detto o sia adem-
piuto per mezzo della parola di Dante, noi sentiamo in ciò il
suffragio più alto alla nostra disciplina, alla nostra fatica ed alla
nostra fede.

(1927)

XVI

IL CANTO XXXII DELL'INFERNO

Con il canto trentaduesimo s' inizia la descrizione del nono ed ultimo cerchio infernale, la quale occupa gli ultimi tre canti del Poema. Il cerchio è diviso in quattro scompartimenti, o giri, la Caina, ove son puniti i traditori dei propri parenti, l'Antenòra dei traditori della Patria, la Tolomea dei traditori degli amici, la Giudecca dei traditori dei loro benefattori. Qui

dove Cocito la freddura serra

siamo dunque alla fine del viaggio infernale ed i tre canti sono una cosa sola, svolgono un solo tema, ma con la varietà ricchissima dell' arte dantesca. Di tale argomento le prime quattro terzine sono introduzione generale ed espressione dell'estremo sforzo creativo del poeta. La titubanza che Dante manifesta è quasi diffidenza di se stesso;

discriver fondo a tutto l'universo

è opera poderosa che necessita l' aiuto divino delle Muse;

o Muse, o alto ingegno, or m'aiutate

aveva detto al principio del viaggio, e questo aiuto egli si augura ancor qui, dinanzi all' ultima fatica, come se proprio sul finir dell' Inferno gli fosse necessario contare insieme su tutte le forze che s' augurò d' aver all' esordio. D' ogni terrore infernale questo gli appare il maggiore onde non sa se giungerà a renderlo in tutta la sua potenza materiale e morale. Come immedesimato nel tormento spirituale del suo lettore, Dante vuol presentire la fine

del grande dramma e dopo, come liberato dal travaglio dello scrittore e da quello del pellegrino nei regni sotterranei, ci fa aspirare con giocondo sollievo quella meravigliosa boccata d'aria libera e pura che è l'inizio del Purgatorio:

*Per correr miglior acque alza le vele
omai la navicella del mio ingegno.*

Ma non esistono forse parole umane per dire lo spettacolo che il Poeta ha ora nella mente, lo scoscendimento pauroso che egli ripensa sottinteso dopo che la mano del gigante glielo ha fatto valicare con il gesto titanico, l'oscurità glaciale e taciturna in cui si trova ad un tratto, il pensiero stesso che ivi è il punto d'appoggio del mondo e che sopra al suo capo è un immenso spazio di peso, immane mole, altezza ciclopica, abisso di fondamenta colossali. Se le parole per dir tutto ciò, che è sintesi quasi meccanica di quanto egli ha descritto nei canti precedenti, esistessero nella lingua di cui gli uomini ordinariamente si servono, egli certo giungerebbe a trovarle e si sforzerebbe di adattarvi il suo ricordo grandioso, il suo *concetto*, diciamo a dirittura la sua immaginazione portentosa. Ma l'umano linguaggio non sa esprimere che parole elementari ed umili, realtà visibile e normali cose paragonabili, sentimenti primordiali, affetti semplici, *babbo e mamma* e solo un intervento divino può far sì che dinanzi a quell'orrore il fatto sia pareggiato al dire.

Dante però, è riuscito già anche a questo. I traditori sono da lui posti a grande distanza dagli altri peccatori, in fondo ad un pozzo tanto alto che occorre, per trasportarveli, un gigante che dopo essersi curvato,

come albero in nave si levò,

ultima delle tante parole di solitudine e d'altezza che precedono il pellegrinaggio tra i ghiacci di Cocito.

Con tutto ciò dopo tale introduzione in cui il Poeta sembra preannunciare terribili descrizioni, l'elemento descrittivo in questo e nei due canti successivi non è prevalente più che non sia nei canti precedenti o nel resto di tutto il Poema, forse perchè Dante ha voluto mostrare il tradimento quale peccato fondamentale, alla base di ogni malvagità, come quello che in sè e nell'ampiezza delle ripercussioni, per la sua entità morale come per la estensione del danno che reca al maggior numero di crea-

ture, è il più vituperevole e turpe. Il Poeta accenna a 'pena, ma l'enormità del peccato e la crudeltà della punizione hanno il potere di descrivere per se stesse, onde l'orrore morale reca con sè anche lo sbigottimento per la spaventevole immensità del tremendo luogo di supplizio. Ed in fatti prima di riprender la narrazione, Dante dopo l'esordio presenta i suoi dannati come i peggiori, perchè il loro delitto non fu solamente nocivo a loro stessi od a pochi, ma fu contro natura, oltre la natura; se costoro fossero stati *pecore o zebre* non avrebbero recato danno così grande.

Dante è dunque disceso giù *nel pozzo oscuro* ed ancora, mentre riprende a camminare, guarda all'altezza percorsa, quando la voce di un dannato lo avverte di badar dove mette i piedi, a fin che non calpesti

le teste de' fratei miseri lassi.

Questo parrebbe il solo accento di pietà in tutto il canto, ma è in vece pronunciato da un dannato, da un vigliacco che ostenta la miseria propria e quella del fratello solo per evitare a se stesso la pedata. Allora Dante s'avvede d'esser sul lago vitreo ove son confitti in durissimo ghiaccio i traditori e descrive le teste che emergono dallo specchio glaciale, servendosi di una similitudine arcadica di acque estive che è come un momentaneo sollievo per il lettore, pure se additi la posizione in cui appaiono le teste dei dannati e queste paragoni per disprezzo a quelle di bruti come le rane, ed al loro gracidare assomigli la parola che è giunta sino a lui. Distolti gli occhi dall'*alto muro* Dante si guarda da torno, vede *il modo della pena* e poi si degna di volgersi a colui che gli ha diretto la parola. E qui comincia uno di quei dialoghi danteschi in cui l'Alighieri mostra tutta la sua grandezza di poeta drammatico per entro la perfezione del narratore. Chi l'ha interpellato è uno ed egli, abbassando gli occhi, vede i due fratelli Napoleone ed Alessandro degli Alberti che si uccisero fra di loro per sete di dominio. Un d'essi ha avuto l'improntitudine di fare appello alla pietà del poeta avvertendolo che *son fratei miseri lassi*, ma quando si sa che fratelli furono e quando il loro nome ricorda il loro crimine perverso, Dante divien quasi ironico nell'informarci che furono figli di uno stesso padre, *del padre loro Alberto* e della stessa madre perchè *d'un corpo usciro*.

Chiede dunque chi siano senza lasciarsi impietosire dall'ipo-

crita appello, designandoli solo per la posizione in cui li vede; e quelli alzano le teste verso di lui, ma, e per essersi l'un l'altro riveduti e perchè il gelo ha istantaneamente cristallizzato loro le lagrime su gli occhi, cozzano insieme le teste per ira e non possono più parlare. Dante è rimasto zitto e impassibile a guardare i due miserabili come se poco gli importi di saper chi sono, quando deve voltarsi verso un altro che per il gelo ha perso gli orecchi e che non leva il capo per non lasciarsi anch'egli chiudere gli occhi, il quale con la malvagità che questi dannati usano reciprocamente, ha sentito il bisogno di rivelare al poeta chi sono quei due fratelli. Nè pur tra di loro e nel regno dell'eterna pena hanno tali dannati dimenticato il tradimento: non potendo esser più altro, i traditori all'inferno vogliono esser delatori.

Le loro parole son tutte violenza:

Perchè cotanto in noi ti specchi?

Che t'importa di guardarci così? E pure il malvagio vuol dire chi son coloro, come per far del male anche in inferno e denuncia altri, come Mordarette figlio d'Artù e Focaccia dei Cancellieri, e Sassol Mascheroni e denuncia persino se stesso Camicion de' Pazzi, ma per denunciare un altro, Carlino de' Pazzi, certamente congiunto, come ancora più traditore di lui.

Dante ha capito con che razza di gente ha a che fare. Quelli, come gli altri del canto, eran sicuramente nomi che ai suoi tempi suscitavano orrore solo a pronunciarli, ed a questa lor trista notorietà egli affida il commento del lettore. Pone qui in mezzo a figure di contemporanei il figlio d'Artù, come più tardi porrà Ganellone, perchè erano prototipi leggendari di tradimento, onde i nomi di questi due qualificano e classificano la genia che li circonda. Dante ha dunque compreso e non soggiunge una parola a Camicione, non lo guarda più nè meno, ma seguita ad osservare camminando con Virgilio verso il centro del mondo materiale e bestiale. Qui in vece della pietà per quei dannati, che egli non può sentire, Dante ci manifesta solo una sua sensazione fisica, quel freddo che, per se stesso e per la permanenza in Cocito, avrà tanta parte nei canti successivi dell'Inferno, e che egli non richiama alla mente del lettore per farlo rabbrivire al pensiero della pena dei traditori, ma solo per dare un elemento narrativo e descrittivo di più di se stesso in quel momento.

*Se voler fu o destino o fortuna,
non so; ma, passeggiando tra le teste,
forte percossi il piè nel viso ad una.*

Profonda e mirabile ironia! Volere, destino, fortuna, tre eventuali cause di un fatto, enumerate in modo che solo la prima è la efficiente! Dante passeggia, ostentando quell'indifferenza per la pena che più d'ogni enfasi esprime l'orrore per il peccato. Tale disprezzo egli ha per i traditori che ad uno di essi dà una pedata volontaria; ha voluto dargliela, perchè in fatti già un degli Alberti lo aveva avvertito di badare a dove posare il piede e Dante camminava a occhi bassi, guardando attentamente, tanto è vero che Camicion de' Pazzi gli ha chiesto:

perchè cotanto in noi ti specchi?

e che egli vuol far sapere che vide

mille visi, cagnazzi

fatti per freddo:

dunque il destino o la fortuna non c'entrano; qui Dante sorride argutamente, come chi dice e non dice, ma vuol essere capito. tanto più che il *volere*, l'intendimento di dar la pedata, è il primo ricordo che gli è tornato alla mente e gli altri due, il destino o la fortuna vengon dopo, come ad attenuare il primo. E dice infatti *percossi* e non *accadde che io percotessi* come avrebbe dovuto dire se veramente avesse ignorato la causa di quell'atto. Anch'egli dunque fa la sua vendetta che in quel momento è inconsapevole, con il dannato che incontra in Antenòra, ove è già arrivato camminando; se per suo talento ha voluto prendersi il gusto di dare una pedata ad un traditore, destino e fortuna fanno sì che abbia toccato bene capitando proprio su uno che può dirgli qualche cosa intorno ad un argomento che gli sta così a cuore e che tale solco di rancore ha lasciato in lui, da fargliene parlare più d'una volta nell'opera sua: Montaperti.

Voce irosa che invoca la giustizia di quel che è fatto è reso, voce rauca di pianto e di rabbia — *piangendo mi sgridò* — confessione del tradimento, riconoscimento della legittimità di un'altra punizione, oltre quella infernale, ma solo da parte di chi abbia potuto esser leso direttamente dal suo delitto. E Dante è proprio in questo caso: ode quella parola, Montaperti, ed avvampa di sdegno e di curiosità, di livore e di passione. La scena è viva e

rapida. A qualunque costo bisogna che Dante interroghi *costui*: Virgilio aspetti, correranno dopo, se occorre, ma ora il Poeta deve fermarsi, ed è questo l'unico momento del Poema in cui Dante dia quasi un ordine al suo Duca, e mentre *colui* ancor seguita a parlare, egli s'arresta. Le parole del dannato non erano state bestemmia, ma tale è di per sè ogni parola pronunciata da labbra di un traditore. Oltre di che nello scrivere Dante ha perseguito ulteriormente la scena ed ha sentito dentro di sè le imprecazioni del dannato.

Qual se' tu che così rampogni altrui?

Il *qual* in vece di *chi* è denso di significati e vuol dire anche *chi*, ma con il tono di meraviglia che un traditore possa aver da rimproverare qualche cosa a qualcuno, con l'accento alla qualità della persona che non ha diritto alla rampogna, con il disprezzo per tale uomo che osa aver pretese a non esser molestato. Dante ha compreso tutto e si è chinato vicino a quella testa curva sul ghiaccio scrutandola ansante.

Quello ribatte pronto, con il rimando interrogativo che gli evita la risposta, con la violenza del brutto, con il sospetto della verità. La percossa è d'un vivo? Dante è felice di risponder di sì, pronto anch'egli e sarcastico nell'offrire al traditore tutta l'infamia che merita, e quello lo scaccia non invocando ma affermando bestialmente il suo diritto all'oblio. Il furore di Dante è nel frattempo cresciuto: il ricordo della sconfitta, l'arroganza del dannato, la pervicacia nel non volersi rivelare, lo hanno esasperato e prende per *la cuticagna* il traditore e lo scuote, pronunciando parole selvagge. Tutto il rancore di Montaperti è presente ed animatore in lui; non basta la vendetta divina, ma c'è ancora una vendetta umana e politica da compiere e Dante s'accanisce sul traditore, perchè ormai egli ha una questione personale con lui, son corse parole grosse, ci son di mezzo l'odio di parte, il risentimento per l'impudenza del tristo, il bisogno imperioso di sapere chi egli sia, ostinazione contro ostinazione, ansia mortale, sospirata vendetta. Il dannato s'intesta tenace nel celarsi, di nome e di viso, e il Poeta gli squassa il capo afferrato per i capelli, quando un altro peccatore, attratto dalla contesa, non perde l'occasione di far la spia ed urla il nome di Bocca.

Dante ora sa. Ci sembra di veder la sua mano schiudersi scuotendo da sè con ribrezzo i capelli che v'erano ancora av-

volti, ed il Poeta rialzarsi ritto e, ridivenuto superiore, abbassar su Bocca l'estremo sguardo di sdegno con la promessa di dargli la fama che merita. E Bocca si vendica a sua volta del delatore perchè dopo aver manifestato ancora il suo cinismo di fronte all'infamia che Dante gli ha promessa, rivela nel compagno di pena Buoso da Duera, e nomina alcuni altri traditori che son con lui. Questi peccatori sembra abbian qualche pudore del loro delitto, ma compensato dalla malvagità con cui si denunciano l'un l'altro, traditori anche fra di loro.

Le ultime parole di Bocca giungono a Dante quando è già lontano. La scena è stata rapida e violenta quale il Poeta ha voluto farcela vivere con lui. Descrizione e narrazione son fatte vive dal dramma concitato che vi passa per entro. In nessun altro canto forse Dante fa apparir se stesso così umanamente aspro ed appassionato, quasi collaboratore della Divinità nel punire. Ciò che con ogni altro peccatore sarebbe un incrudelire di là dalla Nemese divina, con il traditore pare a Dante legittimo. Bocca a lui ed a sua parte ha fatto del male, onde egli ha ben diritto di intervenire fra la punizione celeste e l'uomo con cui sente d'avere un conto aperto. Anche con Farinata, allo stesso proposito, egli polemizza, anzi i versi

*s' ei fur cacciati, ei tornar d' ogni parte
 l' una e l' altra fata,
 ma i vostri non appreser ben quell' arte,*

son tali che sferzan l'interlocutore superbo, ma quale diversa statura morale è fra lui e Bocca! Farinata non è traditore, pur se il tradimento gli abbia giovato, ma avversario grande degno di Dante. Bocca è in vece lo sciagurato senza cuore nè fede, il vigliacco ed il malvagio, colui che al tradimento non ha nessuna scusa, e Dante lo tratta come merita, e mentre all'uno ha posto a canto la figura commovente di Cavalcante, presso a questo come a ciascuno dei traditori pone tutti gli uomini dal nome esecrando.

Senza nè pur ascoltare il seguito delle denuncie, Dante s'allontana con Virgilio e scorge più in là, sempre nell'Antenòra, il conte Ugolino e l'Arcivescovo. — Chi sei tu — gli chiede — e che posso fare per te? — Il nuovo dramma qui s'interrompe con la chiusa del canto ove l'arte dantesca pone una sapienza di pausa di portentosa efficacia. Noi tutti sappiamo che dopo, il

canto successivo comincia con il verso famoso

La bocca sollevò dal fiero pasto

e quando stiamo per voltar la pagina per il canto trentesimo-terzo ci arrestiamo un attimo quasi a pregustare nell'attesa l'episodio famoso. Ma Dante ha già stimolato l'interesse e la curiosità del lettore, che egli sa meravigliosamente sfruttare, e sembra gli lasci quella pausa per farlo collaborare all'arte sua ed al suo sentimento, sì che durante la battuta d'aspetto noi siamo prigionieri del poeta e pensiamo quel ch'egli vuole. Solo certe interruzioni che separano i canti di Omero, come quella dell'Odissea, quando il lettore sa che Ulisse ed i suoi son pronti all'uccisione dei Proci i quali stanno per iniziare inconsapevoli e sfrontati il consueto banchetto, o certi intervalli fra atti di tragedie di Shakespeare pareggiano il valore di questo silenzio. Perchè l'arte è fatta sì di ciò che si dice, ma anche e forse di quello che si sa non dire.

Per questo tutto il canto è materiato d'orrore. I traditori appaiono a Dante i peggiori colpevoli, perchè il loro delitto ha danneggiato più d'ogni altro, offendendo loro stessi, i loro compagni, la coscienza morale, Dio. Salvo i tiranni ed i simoniaci, l'Inferno non contiene altri peccatori di delitti politici nel senso ampio della parola. Per questo forse Dante pone questi dannati qui in fondo, come coloro il cui peccato è più turpe d'ogni altro perchè ispirato dalla passione più turpe ed antiumana, e per questo non ha per loro un solo accento di pietà; per questo altresì nell'Antenòra egli pone traditori di ogni partito, tutti contemporanei salvo Ganellone il Maganzese, posto insieme con quelli come per raccogliarli tutti nella sua infame popolarità. Ma il tradimento è vile, da chiunque e contro chiunque sia compiuto e la leale ed onesta anima di Dante è implacabile nel marchiargli con la tremenda pena, con il disprezzo sdegnoso. Con insuperabile varietà di sensazioni e di passioni Dante sa sempre parlar di sè e di ciò che ha provato, ma qui con tutta l'anima sua di uomo di parte e di cittadino egli si rivela non solo come narratore ed espositore ma a dirittura come attore della scena terribile. Certo scrivendo egli pensò che così avrebbe fatto se il suo viaggio fosse realmente accaduto e desiderò d'aver fra le mani Bocca degli Abati e di squassargli il capo gelato rinfacciandogli la sua mostruosa viltà.

Forse noi del tempo nostro, noi uomini della Guerra e della Rivoluzione, possiamo comprendere e sentire Dante in questo canto come nessun altro Italiano, nei sei secoli da che la Divina Comedia è il Poema della patria. Io ricordo per esempio un caporale che nell'estate del 1916 disertò una notte dalla mia posizione e che additò al nemico il punto preciso in cui i suoi compagni di plotone si riunivano per il rancio illudendosi d'essere al riparo: proprio nel momento del rancio, la mattina dopo alle dieci e mezza, due salve di batteria austriache uccidevano undici alpini, fra i quali un caporal maggiore milanese, volontario, di diciannove anni, già decorato di medaglia d'argento al valor militare. Cadde con la testa sfracellata e lo raccogliemmo Fausto Maria Martini ed io. Ebbene, io vorrei che un fato divino concedesse a me pure di percorrere gli oscuri regni infernali, e vorrei trovarvi quel traditore *fitto in gelatina*, e lo scotennerei anch'io con aspra voluttà, per la mia rappresaglia, per l'offesa mortale che egli ha fatto a me, quanto alla mia fede nella natura umana, per il danno inferito all'Italia. Anch'io vorrei esser giustiziere come Dante e se per molti altri peccati forse potrei trovare nel mio cuore commiserazione e indulgenza, giustificazioni e attenuanti, sento che per il traditore non ho pietà, chè questa significherebbe abdicazione ad ogni mia ragion d'essere. Quanti, fra coloro che mi ascoltano, hanno fatto la guerra, certamente sentono come me, e forse come me pensano che l'orrore dell'eterno gelo dantesco è ancor pena inadeguata all'orrore di tale mostruosità contro la nazione. Poichè la nazione non è sentimento che si frazioni in ciascun di coloro che vi appartengono, ma vive integrale in ciascun cittadino con tutto il valore imperativo che essa rappresenta. Ciò ha luogo per tutte le idee che avvincono gli uomini fra di loro per mezzo di un sentimento universale, Dio o la Madre, lo Stato o la dignità dell'uomo, onde allor che io odo di un delitto che contro tali entità sublimi sia stato commesso, io queste sento offese in me da un mio simile che ha turpemente oltraggiato la loro universalità in me stesso ed esigo la mia difesa di uomo civile, la mia vendetta di credente. Il mio cuore perciò non ha tremato, ve lo accerto, quando ultimamente alla Camera io diedi il mio voto per il ristabilimento della pena di morte.

Nè trema se io penso a tutto ciò che l'Italia d'oggi com-

mina a coloro che disconoscono l'identificazione di quello che un giorno si potè chiamare un partito, con quello ch'è oggi la nostra nazione. Me n'assicura la diritta ed intransigente coscienza di Dante, che noi sentiamo nostro, sentiamo con noi. Se l'Italia da oggi soltanto ci appare tutta quanta illuminata dal fulgore della speranza, a Dante dobbiamo questo stimolo d'orgoglio. Se oggi vogliamo sentirci stretti in una ferrea unità di anime e di propositi per far grande la patria, nel nome di Dante troviamo la testimonianza più viva ed umana della nostra legittimità nazionale. Se un senso nuovo di dignità di noi stessi in quanto italiani pervade ogni figlio della nostra gente e lo fa consapevole di quanto sia il suo dovere, di quanto sia il suo onore, il nome di Dante per primo ricorre al nostro pensiero come a quello che sul limitare dell'era nuova giustifica la nostra esistenza ed il diritto al nostro avvenire. Se tenacemente vogliamo l'Italia innanzi a tutto e prima di tutto e se nella nostra fede esclusivamente, senza transazioni, senza condiscendenze, senza ritorni in dietro, fermamente crediamo come nell'unica che sia tale da ispirare per sempre la vita politica del nostro paese, è sempre l'esempio di Dante che ci conferma in questa rettitudine ed in questa rigidità. Se ai nostri avversari, che son coloro i quali rinnegano l'Italia, non credono nella sua grandezza morale, ripudiano la sua bellezza storica, le disconoscono l'attitudine spirituale all'Impero, noi non diamo quartiere con implacabile severità, ancora in Dante sentiamo per questo il primo degli italiani. Se oggi l'Italia fascista arde tutta d'intransigenza, fiammeggia di sogni ed è tutta tesa di volontà, manifestando nella sua nuova generazione asprezza vivace, convinzione tenace, esasperazione appassionata, è proprio il carattere di Dante quello che sentiamo rivivere in noi ed intorno a noi, come necessario e fatale alla stirpe nostra quando s'accinge a cimenti grandi, quando debba creare un'espressione imperitura di sè.

La nostra nazione ha sempre avuto, ha tutt'ora e sempre avrà bisogno dello spirito di questo suo eroe per confermarsi e rafforzarsi nella sua fede in se stessa. Quante volte in fatti, lungo la nostra storia, abbiamo sentito la necessità di dimostrare sia il nostro diritto ad esistere, sia ogni nostra aspirazione al futuro, in Dante abbiām trovato il primo confessore del nostro evangelio, il più augusto testimonio della nostra verità nazionale.

Non c'è tormento, nei più che sei secoli da che Dante ha vissuto, in cui egli non sia stato sempre il più contemporaneo e moderno degli Italiani, a punto perch' egli è eterno quanto l'Italia e con lei per sempre s'identifica, per altezza e complessità di opera, per estensione ed ardore di anima, per sicura precisione di carattere.

Come oggi, così al cominciare del secolo decimoquarto un compito immenso incombeva all'Italia. V'era allora una grande nazionalità da formare per entro due grandiose tradizioni universali, da rinnovare, al di sopra di un frazionamento complicatissimo di poteri, di forme di governo, di entità politiche, di partiti, da armonizzare. V'era la città, v'era l'Italia, v'era l'Impero, e ciascuno di questi aggruppamenti corrispondeva ad un sentimento di cui oggi nulla è rimasto specificamente e politicamente superstita, pur se dinamicamente quei sentimenti siano in tutto vivi nella nostra coscienza. Dante imperiale, italiano, cittadino, uomo di parte crea nel suo carattere l'uomo nuovo. Il suo Impero non è certo quello stesso che noi sogniamo, ma è pur sempre idea universale latina e romana, sentita religiosamente come unica forma di convivenza latina e romana, come parola suprema di giustizia e di pace che ancor da Roma deve illuminare il mondo. L'Italia non è certo per Dante l'ideale di un regno unito con Roma capitale, ma è bene un'unità spirituale, geografica, storica ed anche politica che egli nomina undici volte, per segnarne i confini e per lamentarne le miserie. Come fiorentino, Dante non ha ancora un'idea dello Stato nazionale e nè pur dello Stato-città; nella sua patria però egli racchiude tutta l'immediatezza della sua esperienza umana e politica, tutta la sua psicologia collettiva.

Tutto ciò è perchè Dante ha inteso la politica come una grande morale. Il suo Poema è un sublime codice di morale nazionale ed a questo si deve la sua perenne contemporaneità. Sentiamo nel carattere dell'uomo tale dirittura e sicurezza che per ogni evento sappiamo di poterci rimettere in lui senza tema di errare. Non dobbiamo per ciò cercar nella Comedia e nelle altre opere l'Impero quale noi lo pensiamo, un'Italia giuridicamente unita con Roma a sua capitale e la propria profezia precisa d'ogni evento che il futuro abbia avverato, sì bene il rapporto che noi congiunga con i nostri ideali, quello fra l'uomo

ed i suoi simili, fra opinioni ed istituzioni, fra verità e realtà, ed in fine la morale di relazione ond' egli resta il maestro della stirpe.

Ma come uomo di parte Dante è il primo e il compiuto Italiano. Il partito è per lui attributo e complemento della personalità, mezzo esclusivo perchè l' uomo eserciti le sue funzioni più elette fra i suoi simili, strumento perfetto ed unico per la affermazione totale che di sè abbia a dare un' entità politica. Il partito non ha per Dante una funzione semplicemente animatrice e polemica, di avvicendamento e di critica, di tolleranza e di collaborazione; ciò corrisponderebbe ad una sfiducia preventiva nella propria dottrina politica, ad una originaria certezza che essa non può da sola risolvere tutti i problemi e ciascun d' essi, totalmente; sarebbe allora transazione e debolezza. Il partito è per Dante identificazione di una verità e di una realtà secondo una convinzione rigorosa che non ammette concessioni o deviazioni, è una concezione totalitaria ed esclusiva. Si chiama partito solo perchè non ha ancora raggiunto la sua pienezza vittoriosa, e perchè altre opinioni lo contrastano, ma tale non è più quando abbia assunto la sua intiera efficienza. Questo è il sentire di Dante, questo è il nostro sentire di oggi. Ciascun di noi sente nel cuore la profezia dell' Impero inteso come nuova redenzione morale degli uomini nel nome d' Italia, adora la nazione per ciò che essa è stata, è e diviene, ama la propria terra e la propria città perchè ciascuna terra, ciascuna città della patria è nota di una armonia storica, estetica e sentimentale in cui le parti ed il tutto si equivalgono e si assorbono reciprocamente; ma ciascun di noi è uomo di parte come Dante e, non altrimenti da come egli ha insegnato, concepisce il rapporto fra partito e nazione. Per noi il fascismo è l' Italia, è tutta l' Italia.

Così si deve pensare e sentire quando l' appello della storia avverte che un grande compito si prepara. Dante doveva crear nel suo secolo la nazione italiana; oggi la Nazione deve diventare potenza; e l' Italia vuole e deve essere presa sul serio, onde non possono ammettersi chiacchiere e ideologie, eleganze verbali ed entusiasmi interessati, tolleranze e combinazioni. Tutto ciò esige la nuova morale politica in cui quel che in altri tempi poté apparir tollerabile oggi deve esser ritenuto oggetto di divieto.

Chi per ciò non sente quanto questi ultimi anni hanno rivelato agli italiani è fuori della legge nazionale e la sua opinione non ha diritto di cittadinanza. Questa è la stessa intransigenza di Dante che nei traditori vede i colpevoli più abominandi, abbiano essi tradito un partito o uno Stato, un principe o l'impero, sian essi laici o ecclesiastici, leggendari o contemporanei. Sembra che per essi sia necessaria una pena che faccia perder loro la figura umana, come se tutte le altre descritte nel resto dell'Inferno, non sian sufficienti a punir questo genere di delitti che egli pone come ultimo e più orrendo di tutti. Il traditore non ha nè pur la giustificazione della passione, perchè ha avuto bisogno di tutta la sua intelligenza e di tutta la sua violenza per compiere l'atto peccaminoso. E non una parola dice Dante per condannare l'essenza morale del crimine, ma la condanna è nel suo disprezzo e nel consenso che ad esso sente nel lettore.

Così, tanto nella Caina, quanto nell'Antenòra ci dà tutte le varietà delle due specie di tradimenti con sei esempi per l'una e sei per l'altra. Nella Caina, fra i traditori dei parenti, i due Alberti son traditori reciproci come fratelli, Mordarette o Mordrec del padre, Focaccia de' Cancellieri di un cugino, Sàssol Mascheroni di un nipote, Camicion de' Pazzi di uno zio, Carlino de' Pazzi non c'è ancora ma è nominato nel punto in cui si passa dalla Caina all'Antenòra come traditore del suo partito e per ciò della Patria, quale fu per aver venduto ai Neri il Castello di Piantrevigne in Valdarno rivenduto poi ai Bianchi; dopo, Bocca degli Abati è traditore dei Fiorentini per i Senesi, Buoso da Duera degli Imperiali per i Franceschi, quel di Beccheria, l'abate di Vallombrosa, dei Guelfi e probabilmente anche del Papa di cui era legato, Gianni del Soldanier dei Ghibellini, Ganellone di Carlomagno, Tribaldello dei Lambertazzi. E dopo ancora, per transizione dell'Antenòra alla Tolomea ove son puniti i traditori degli amici, il conte Ugolino, traditor della patria e l'arcivescovo Ruggieri, dell'amicizia. L'ordinata simmetria dantesca ha dunque presentato sei traditori di parenti e sei traditori politici, tutti diversi l'uno dall'altro, secondo ogni rapporto di parentela per i primi, ogni rapporto politico per i secondi, in modo da darci tutta la varietà dell'umana nequizia, tutta l'estensione possibile di quel delitto.

E noi ancora fremiamo di sdegno con lui, pur se in sul finire del canto la parola di Dante sia un poco meno aspra. A Bocca degli Abati s'era offerto

*se dimandi fama
ch' io metta il nome tuo tra l' altre note*

e questa era quasi una minaccia, perchè la parola *Montaperti* lo aveva già messo su l' avviso che dinanzi a lui stava un suo mortale personale nemico. Al conte Ugolino che è ancora in Antenòra e perciò più alto dell'arcivesrovo che è già in Tolomea, rivolge parole più umane, secondo me, non, come alcuni vogliono, perchè il contegno di Bocca gli ha insegnato come si convenga

lusingar per questa lama,

ma perchè dalla posizione dei due dannati s' è accorto che non sono come i conti di Mangona del principio del canto, egualmente colpevoli, ma che in vece l' uno di essi è peccatore che fu anche tradito e che ha il privilegio di un' eterna vendetta. E per ciò qui il Poeta offre a Ugolino di divulgar la colpa di Ruggieri e di esporre, non riguardo a quella del conte, ma a quella dell' arcivescovo rispetto a questi, tutto l' orrore del tradimento.

Così il canto, dopo le scene di ferocia che ha descritto, sembra attenuarsi e placarsi in una meno aspra umanità, in una parola che suona quasi pietà e che prepara il lettore alla tragedia del canto successivo ove il pathos dantesco ha toccato uno dei vertici più sublimi. Si svela così uno dei segreti della composizione dantesca, quello onde il canto è opera d' arte per sè stante compiuta ed organica, come la terzina, come il verso, come la cantica e l' intiero Poema.

Il lettore si sente lievemente riposare dall' attenzione in cui è stato tenuto e quasi consolare nel pensiero che non tutto nella natura umana è male, quasi per una catarsi che lo distenda e lo elevi. Non altrimenti i tragici greci non vollero concluder con la catastrofe le opere loro ma lasciare in vece il pubblico tutto soggiogato dal fine morale che la tragedia dimostrava. Grande tragedia tutto il Poema di Dante, ove un uomo solo ha saputo far di se stesso il modello dell' umanità e l' umanità a suo talento commuovere nei secoli rappresentandola a traverso il suo genio. Onde allor che anche oggi leggendo un canto noi vibriamo delle

passioni di Dante sentendole come nostre, allor che nelle parole del Poeta troviamo la giustificazione del nostro pensiero, allor che il suo viso austero ci riappare tra le pagine immortali come a testimoniare che anch' egli è sempre presente in ogni attimo che passi nella storia d' Italia, allora veramente riconosciamo in Lui l' umano archetipo ed il mirabile autore della Nazione.

(1927)

XVII

IL CANTO XIX DEL PURGATORIO

Dopo aver udito un esempio biblico, quello dei ribelli a Mosè, ed uno classico, quello dei compagni di Enea, alla fine del quarto girone ove scontano la lor pena gli accidiosi, Dante si addormenta. La sua mente oscilla da un pensiero all'altro, poi perde di precisione e vaneggia, gli occhi si chiudono ed il pensiero si trasmuta in sogno. Siamo nella notte fra il 28 ed il 29 Marzo, e verso il mattino il Poeta ha un sogno. Per designar quest' ora matutina si serve di una complicata e difficile esposizione astronomica geografica meteorologica, che occupa le due prime terzine del canto; i calcoli più accurati hanno accertato che con quei sei versi Dante ha voluto dirci che ebbe il sogno un' ora e venti minuti prima dell' alba del 29 Marzo. E' dunque una di quelle ore in cui com' era antica credenza, da Dante accettata in altri luoghi del Poema, i sogni son più veritieri e la mente *alle sue vision quasi è divina*, cioè divinatrice. Nel sogno appare un' *antica strega*, una femmina orribile, la cui mostruosità è classificata in cinque laidezze: è *balba* nel parlare, è *negli occhi guercia*, è sciancata, ha *le man monche* e più che pallida, è *scialba, livida*. Faccia, parola e sguardo, mani e piedi, compiscono una descrizione totale, cui nulla sfugge, in cui tutti gli elementi, la parola, la struttura, il colore son posti in evidenza. Che cosa dicesse perchè potesse chiamarla balba, Dante non rivela: vaneggia nel sogno e forse non afferra le sue parole,

le quali però divengon chiare quanto più fisso egli la guarda. Come il sole sgranchisce le membra intorpidite dal freddo della notte così lo sguardo del Poeta scioglie la lingua alla *femmina balba*, che da sconciamente curva perchè sciancata, si drizza, e da *scialba* com' era si colora nel viso rapidamente.

Questa figura apocalittica, che non credo derivi dalla donna biblica dei Proverbi della quale non richiama nessun particolare, rappresenta a mio parere solamente, diciamo ora, la passione dell' avaro. Nell' interpretare le sue cinque bruttezze, i commentatori hanno affermato che oltre all' avarizia tale pittura stigmatizza la gola e la lussuria. Ma il canto segue quello degli accidiosi, e riguarda gli avari: perchè la femmina balba dovrebbe assommare in sè anche altri due peccati mortali, dei quali Dante ha parlato e parlerà in vece altrove? Si dice che è balba perchè l' avarizia fa parlar l' uomo equivocamente, la gola gli impedisce di favellare compiutamente, la lussuria lo spinge all' adulazione ed alla finzione. Ed allora perchè non si parla anche dell' invidia o meglio ancora dell' iracondia che proprio mozza le parole su le labbra? E' guercia perchè l' avaro travede, nella sua cieca cupidigia, il goloso ha gli occhi cisposi, il lussurioso altera la vista corporea ed intellettuale. Anche qui, l' invidioso o l' iracondo, il superbo o l' accidioso potrebbero suggerire l' immagine di una donna guercia. E' sciancata perchè l' avarizia toglie il diritto giudizio delle cose, la gola priva le gambe della loro saldezza, la lussuria snerva e debilita tutto il corpo. Ha *le man monche* perchè l' avaro non dà mai nulla a nessuno, il goloso non vuole ed il lussurioso non può far nulla; ed è infine pallida e livida perchè tale è il colorito del viso di chi è dominato da uno di quei tre vizi.

Mi sembra superflua questa moltiplicazione di attribuzioni alla femmina dantesca tanto più che in molte determinazioni essa appare alquanto stiracchiata. Credo che questa figura rappresenti il peccato, in generale, nella sua reale consistenza, nella sua turpitudine fondamentale, che paralizza passo e gesto, vista e parola, che tramortisce il viso e rende bestiale l' uomo che vi cade. Dante la guarda e la femmina, come riscaldata da quello sguardo puro, a poco a poco si trasforma, scioglie la lingua, si colorisce nel viso, sì da diventare attraente, affascinante, come la sirena che alletta i marinai e che con il suo canto sviò Ulisse

dal suo cammino. Dante non aveva letto Omero e non sapeva per ciò che Ulisse riescì a vincere il fascino delle sirene; credeva poi che Circe fosse una sirena. Comunque sia, la sirena e Circe rappresentano gli adescamenti e le false gioie del vizio e del peccato, quelle onde colui che ad esse si avvezza, ne rimane così sedotto che non sa più liberarsene. Se la *femmina balba* significasse i tre peccati di cui alcuni interpreti la vogliono rappresentatrice, non si vede poi perchè essa debba diventar la sirena, proprio quella di Ulisse che, anche per il poco che Dante poteva saperne, non attrae il multiforme eroe d' Itaca se non per uno di quei tre peccati, ma è qui recata solo come espressione di un contrasto generico tra un' apparenza piacevole ed una spregevole realtà, più ancora una conseguenza rovinosa. Al peccato in generale il Poeta ha qui voluto alludere, al peccato che ci lusinga e ci delude, salvo che, in questo canto degli avari egli non abbia celato un altro suo segreto pensiero.

La sirena non ha ancor finito di parlare che, per smascherarla appare vicino a Dante un' altra donna *santa e presta*, la quale si rivolge a Virgilio e concitatamente gli chiede sdegnosa chi sia colei, con un' interrogazione esclamativa che sembra contenga un rimprovero per aver lasciato che Dante così a lungo contemplasse ed ascoltasse la sirena, sì che *con pena* egli avrebbe or mai distolto il pensiero da lei. Virgilio, seguitando a guardar la nuova arrivata s' accosta alla sirena, le strappa di dosso i panni che la vestivano e così le scopre il ventre ond' emana tale fetore che Dante si risveglia. Osserviamo di passaggio che la sirena, nella sua figurazione tradizionale è un essere mezzo pesce e mezzo donna, più tosto prosperosa, con capelli sciolti e senza drappi a dosso; tali sono ancora rappresentate per esempio su le prue dei velieri; ma Dante nella sirena, come in Circe, non avverte che il fascino femminile del peccato. Si risveglia dunque il Poeta ed i suoi occhi corrono al Duca suo, Virgilio, il quale lo aveva chiamato già tre volte: aveva il sonno duro, anche perchè in tutto il giorno precedente, da quando s' era risvegliato (al canto nono del Purgatorio) nella valle dei principi, aveva salito ben quattro gironi o cornici del secondo regno. Virgilio scuote Dante dal sonno e lo esorta ad alzarsi per salire più oltre a traverso il valico verso il nuovo girone. Dante si alza che è giorno fatto e tutto il monte è illuminato dal sole che è alle spalle dei

due Poeti. Essi procedevano da destra verso sinistra, sul fianco settentrionale della montagna volgendo le spalle all'oriente sì che avevano il sole alle reni. Virgilio è avanti e Dante lo segue con la fronte *di pensier carca*, un poco curvo *come fa di sè un mezzo arco di ponte*, la similitudine più efficace per dar l'evidenza di un che vada *un poco curvetto* come ci dice di lui il Boccaccio.

Ora chi è la *femmina balba*, chi è la *donna santa e presta* e perchè Dante ha la fronte *di pensier carca*? Ho accennato che la prima può essere il peccato in generale, ma che apparendo essa in sogno sul limitare del canto degli avari potrebbe essere l'avarizia. Avarizia vuol dire non solo ristrettezza ingiustificata nello spendere e mania di accumulare, ma anche avidità di denaro. Ed allora chi è l'altra *donna*, così chiamata in contrapposizione alla *femmina*? Qui tutti i commentatori hanno detto la loro: i più degli antichi affermano che essa è la ragione, la quale mostra all'uomo la fallacia dei piaceri mondani squarciando il velo onde li ricopre la fantasia. Altri vogliono sia la temperanza, altri la verità, altri la volontà umana, altri Lucia o la grazia illuminante. Fedele Romani commentando questo canto in Orsanmichele affermò che essa era Beatrice, ma l'ipotesi non persuade; qui nella Casa di Dante il nostro indimenticabile collega Vittorio Vaturi disse che era un simbolo senza nome non già della virtù contraria al vizio, ma del lume che indirizza e conforta la ragione a scoprire la turpitudine, e di qui fu tratto nella fine della sua bellissima lettura ad esaltar liricamente la gloria femminile che risplende in tutta la poesia dantesca, sino all'Alagia lodata in questo canto. Ma nessuna di queste interpretazioni persuade perchè sono o semplicistiche o difficilmente giustificabili.

Ora se noi dovessimo tradurre in un'allegoria il contrasto fra le attrattive del vizio o del peccato ed i danni che ne derivano, faremmo vedere prima la sirena e poi la femmina balba e diremmo del puzzo che emana dal suo ventre. Dante in vece prima vede la femmina balba, poi, non ostante questa sia sconcia, deforme e ripugnante la guarda con desiderio sì da trasformarla in sirena e dopo, quando vien la donna santa e presta ne sente il puzzo e si sveglia. Poi seguita a pensarci a lungo. Come si può spiegar questa inversione, diciamo meglio, questa suc-

cessione d' immagini e di allegorie? Io penso che a questo punto non dobbiamo dimenticare che Dante era povero e superbo. Il sogno nelle prime ore del mattino è quasi profetico: egli vedrà come son puniti gli avari, cioè gli avidi di possedere e di conservare ricchezza. Nel sogno gli appare la femmina balba che vuol dire avarizia, avidità e per ciò ricchezza. Dante la guarda, la desidera, la fa sogno aureo della sua fantasia: se fosse ricco non dovrebbe scendere e salire per le scale altrui e mangiare il pane che sa di sale, sarebbe tanto più libero e forte di fronte alle avversità. Per un istante cede a quella lusinga, sì che con pena avrebbe distolto da lei il suo desiderio. Ma subito giunge a richiamarlo, anzi a farlo richiamar da Virgilio, la donna santa e presta, che viene *lunghesso* lui stesso, che per ciò si fa quasi tutt' uno con lui, ed è la sua coscienza, il suo orgoglio, la sua virtù, la dignità del poeta sovrano a cui Virgilio, mirabile collega, obedisce mostrando a Dante che cosa si celi dietro quell'allettamento e quale turpitudine sia quella che attende chi vi cade. Il Poeta si risveglia e riprende il cammino, ma ripensa al suo sogno, ed insieme con infinita amarezza al suo orgoglio ed alla sua povertà, alla miseria della sua vita ed al suo destino, come ha rivelato nelle prime pagine del Convivio.

La ragione per la quale la femmina balba dovrebbe simboleggiare avarizia, gola e lussuria, sarebbe che questi tre peccati son quelli espiati nei tre gironi rimanenti. E perchè non dovrebbe allora simboleggiare i peccati di cui si tratta nei gironi precedenti? Dante seguita a pensare, camminando curvo e Virgilio lo richiama: « *Che hai, che pure in vèr la terra guardi?* ». Perchè Dante non spiega nulla? Forse lo trattiene un suo pudore, quello stesso per il quale, se ben superbo, parla ben poco di sè medesimo, ma risponde:

*Con tanta suspizion fa irmi
novella vision che a sè mi piega
sì ch' io non posso dal pensier partirmi.*

Dunque egli pensa ancora alla novella, cioè recente visione, e seguita a pensarvi intensamente. Virgilio che legge e vede ogni pensiero del suo pupillo, comprende, conferma, ripete il pensiero ed il sogno: nulla autorizza per esempio il Casini a dir che qui il Duca e maestro dichiarando il senso del sogno, accenni

che l' *antica strega* simboleggi i tre peccati che si espiano nei tre rimanenti gironi e che la *santa donna* significhi la ragione, per la quale l' uomo da quei peccati si libera, tanto più che egli ha detto della prima *che sola sopra noi omai si piagne*, ciò che significa che Dante non ci deve pensar più, perchè essa è or mai lontana. Dante non peccava d' avarizia nè di gola: ci appare sempre assai sobrio, anzi possiam credere fosse anche astemio, perchè, salvo la vernaccia di Martino IV, nomina nella *Comedia* il vino solo tre volte e per similitudini, non come esperienza o particolare simpatia. Non altro e tanto può dirsi della lussuria. Virgilio dunque esorta solamente qui Dante a non darsene più pensiero, a camminar più in fretta, a guardare in alto, verso Dio, al *logoro*, attrezzo composto di due ali fissate in torno ad un perno, che serviva di richiamo al falcone. L' esortazione contiene questa immagine che risale alla falconeria, esercizio sportivo assai signorile e Dante per associazione d' idee continua l' immagine, si sente falcone, animale nobilissimo, che si guarda ai piedi impastoiati ed al grido del falconiere che lo libera si volge in alto e si slancia nel cielo. Della falconeria Dante doveva essere appassionato se più volte ne parla nel poema: aveva indole di gran signore ed a lui che nel profilo ricordava il nobile uccello, questo genere di caccia doveva assai piacere, come quella che elevava lo sguardo e lo spirito verso l' alto, inalzandolo alla sublimità del cielo dalle miserie della vita terrena.

Si rialza dunque dal momentaneo abbattimento in cui lo aveva gettato il sogno e procede diritto e spedito per il valico praticato nella roccia sino all' inizio del girone. La via era stata indicata da un angelo che è stato descritto con quella complessa particolareggiata rapidissima evidenza onde Dante in poche parole ci fa vedere quel che egli vide. La voce: soave e benigna come nessuna che si senta nel nostro basso mondo; le ali aperte, *di cigno*; il volo quieto, poco sopra i due Poeti che s' incamminano. L' angelo con il ventilar delle ali toglie dalla fronte di Dante il quarto segno di peccato, quello dell' accidia, proclamando la seconda delle beatitudini del discorso della montagna, quella onde coloro che piangono saranno consolati, avranno cioè le anime signore di eterna felicità. Ed in fatti gli avari del quinto girone piangono.

In questa prima parte del canto, che è di transizione e di

moto, Dante ha posto molti elementi disparati, narrativi e descrittivi: di qui ridiventa specifico e riprende l'esposizione del secondo regno, il girone degli avari, che sarebbe anche dei prodighi, ma di questi non parla. Amarono i beni terreni e per ciò i peccatori di questo girone son stesi con faccia e ventre a terra, a mani e piedi legati, come è detto più tardi, mentre cantano tra alti sospiri un salmo, *adhesit pavimento anima mea*, che bene esprime il genere del peccato, cioè soverchio attaccamento a cose del mondo. Virgilio rivolge la preghiera che gl'indichino la via per salire, a tutte quelle anime, cui la coscienza di esser giustamente punite e la speranza della futura liberazione rende più sopportabile la pena; una di quelle gli risponde che, se essi non son di coloro che debbon come i penitenti in quel girone gettarsi a terra, procedano tenendo sempre la destra dalla parte esterna. Chi ha risposto è il papa Adriano V, Fieschi, che regnò dal 12 luglio al 17 agosto 1276, cioè meno di quaranta giorni.

Dante non amava, e non poteva amare i Fieschi. Avevano essi dato un altro pontefice, Sinibaldo, che aveva regnato dal 23 giugno 1243 al 7 dicembre 1254, con il nome d'Innocenzo IV, grande pontefice che degnamente si colloca vicino ad Innocenzo III ed a Gregorio IX per formar la triade dei papi che tenacemente ed implacabilmente lottarono per affermare i diritti della Chiesa contro alle irrequiete pretese di Federico II. Innocenzo IV era stato eletto quasi di nascosto ad Anagni. Dotto e pio benedettino, aveva da cardinale partecipato ad importanti trattative politiche; da Papa tentò in ogni maniera di conciliare l'Imperatore con la Chiesa, ma in vano, sì che fu costretto a convocare a Lione un concilio che nel 1245 pronunciò la scomunica di Federico II. La stella imperiale cominciò a tramontar da quel giorno perchè da per tutto Federico subiva sconfitte, a Parma, in Germania, a Fossalta, sino a che l'Imperatore, il 13 dicembre 1250 moriva in Fiorentino, castello della Capitanata. Il pontificato dell'altro papa Fieschi, Innocenzo IV, era dunque stato della lotta fra Papato ed Impero un periodo fondamentale. D'Innocenzo Dante non parla, ma vi allude nella epistola ai cardinali riuniti in Carpentras; da cardinale il Fiesco aveva scritto un ampio commento alle decretali di Gregorio IX, rimasto poi classico per tre secoli e Dante, lamentando che nella coltura del suo tempo si trascurino i testi religiosi per i giuridici,

così si esprime: « *Jacet Gregorius tuus in telis araneorum, jacet Ambrosius in neglectis clericorum latibulis, jacet Augustinus abiectus, Dionysius, Damascenus et Beda; et non scio quod Speculum, Innocentium et Ostiensem declamant. Cur non? Illi Deum querebant, ut finem et optimum; isti census et beneficia consequuntur* ». Si direbbe dunque che anche qui alluda ad un'avarizia genovese e fiesca.

Poco più di vent'anni dopo la morte d'Innocenzo IV, in cippii di questo e di quello, di fine della dinastia sveva e di principio della fortuna degli Absburgo, di un Carlo d'Angiò che spadroneggiava preparando Avignone, di Guelfi e Ghibellini, di fazioni, partiti, lotte d'ogni maniera, non era facile eleggere un pontefice sopra tutto perchè era arduo trovar chi si sobbarcasse al grave peso della tiara. In ventidue anni ad Innocenzo IV eran successi Alessandro IV dei conti di Segni, Urbano IV e Clemente IV, francesi, Gregorio X Visconti italiano, Innocenzo V francese, fin che il 12 luglio 1276 fu eletto papa ed assunse il nome di Adriano V il quarantaseienne cardinale diacono del titolo di Sant'Adriano, Ottobono Fieschi, figlio di Tedisio, fratello del papa Innocenzo IV. Protetto dallo zio papa, era ricchissimo, come risulta dal suo munifico testamento del 1275; uomo di grande ingegno e di vasta coltura era stato assunto alla porpora cardinalizia a pena ventenne ed inviato per una importante missione politica in Inghilterra. La missione fu compiuta così bene, che Ottobono fu nominato arcidiacono di Canterbury e da allora fu detto cardinale d'Inghilterra. Tornato in Italia si fermò a Ferrara, poi dovette occuparsi della liberazione dalla prigionia degli Astigiani, di tre giovani conti di Savoia, suoi nipoti perchè figli di Tommaso II e di sua sorella Beatrice Fiesca. Nel 1265 fu mandato di nuovo in Inghilterra per un'altra missione, anche questa egregiamente condotta a termine, e si fissò poi a Genova. Al momento del conclave era Senatore di Roma Carlo d'Angiò, il quale a causa di tale sua carica, aveva l'alta sorveglianza del consesso, il che per un uomo come quello voleva dire credersene quasi il padrone. Per violenze esercitate e per connivenze con i cardinali francesi, Carlo contava che il conclave avrebbe eletto a pontefice un uomo suo: fu invece eletto

il Fiesco, sostenuto dai cardinali italiani esasperati dalle prepotenze francesi.

Il nuovo papa era malandato in salute ed ai parenti che si compiacevano con lui della sua elezione, disse che sarebbe stato meglio per loro un cardinale vivo che un papa moribondo. Racconta il Petrarca nel suo libro *Rerum memorandarum* che Ottobono Fieschi non aveva mai ambito la tiara, ripetendo ad un tal Policreto, suo familiare, che l'esser Papa era il maggior supplizio che potesse desiderarsi ad un nemico mortale. Durante i pochi giorni di pontificato, che egli trascorse a Viterbo ove sperava di rimettersi per il miglior clima, dispose lavori notevoli nel palazzo Laterano, si occupò delle cose di Terra Santa, tentò di far venire in Italia Rodolfo di Absburgo per contrastare alla potenza ed alla prepotenza di Carlo d'Angiò che in tanto, andatagli male l'elezione, era partito per l'Oriente d'onde tornò subito dopo la morte del Papa il quale non aveva potuto essere nè coronato nè consacrato. Di lui nella Chiesa di San Francesco a Viterbo, si ammira la bellissima tomba.

Il breve pontificato fu però sufficiente a far compiere al Papa genovese un atto di singolare importanza, l'abolizione cioè della legge del conclave promulgata dal suo antecessore Gregorio X. Questi, altro pontefice italiano eletto in contrasto alle pretese francesi in quel famoso conclave in cui i Viterbesi scoperochiarono il tetto del palazzo arcivescovile per forzare i cardinali a decidersi, aveva, come Innocenzo IV, indetto nel 1274 un concilio a Lione in cui era stato emanato un decreto relativo alle forme ed ai termini secondo i quali d'ora in avanti si sarebbe dovuto procedere nell'elezione dei Papi. Dovevano i cardinali riunirsi non oltre dieci giorni dalla morte del pontefice, accompagnati da una sola persona del seguito; tutte le aperture del locale dovevano esser murate, salvo una per il passaggio del vitto; per tre giorni i pasti erano normali; dopo, per cinque giorni erano ridotti, e di poi i cardinali sarebbero rimasti a pane ed acqua fino al giorno dell'elezione. Era proibito ogni rapporto con l'esterno; i governanti laici della città erano incaricati della sorveglianza e dell'esecuzione delle norme su dette; scomuniche e interdetti erano comminati ai contravventori.

A proposito di tale ferreo decreto v'è chi ha osservato che se l'elezione pontificia avviene per ispirazione celeste, la fame

e la sete paiono in vero mezzi assai strani per far che lo Spirito Santo discenda in petto di cardinali discordi e cadenti di digiuno. Nel conclave di Adriano V Carlo d'Angiò aveva rigorosamente applicato la legge facendo murare le finestre del Laterano così strettamente che a mala pena vi sarebbe potuto penetrare un uccello. I cardinali francesi disputarono con gl'italiani per otto giorni: furon poi messi a regime di pane ed acqua, mentre però i francesi ebbero da Carlo quanto desideravano e tennero persino corrispondenze illegali con lui. Tali asprezze e tali disonestà irritarono gl'italiani e specialmente il loro capo Giovanni Gaetano Orsini il quale serbò a Carlo un perenne rancore per la violenza esercitata. Per tali ragioni fu eletto papa il Fiesco, noto avversario di Carlo.

L'esperienza di altri conclavi aveva suggerito a Gregorio X la sua legge; l'esperienza del suo suggerì ad Adriano V la sua abrogazione, poi che essa pur essendo anche troppo rigida ed in taluni particolari a dirittura irragionevole perchè potesse valere e perdurare, non aveva però servito ad impedire che nel conclave di Adriano, Carlo d'Angiò tentasse di far quanto gli pareva e piaceva. La legge fu però ripristinata, con alcune mitigazioni, da Clemente V nel 1305 e può dirsi sia quella ancora vigente per l'elezione del Pontefice. Mirabile istituto quello della Chiesa, che nei suoi ordinamenti si rifà a provvidenze prese da tempo immemorabile e che anche oggi mantiene in vigore precetti e procedure, forme e costumi di tanti secoli or sono! Il che prova ancora una volta come la diffusa illusione del progresso possa tutto al più riferirsi ai congegni della meccanica, ma anche come la psicologia e la civiltà morale degli uomini sian sempre le stesse, anzi forse ai tempi nostri dian modo di osservar qualche regresso. La legge del conclave vige dunque ancora, non ostante l'abrogazione di Adriano V, ma opportunamente modificata perchè sia adatta ai tempi sempre rinnovantisi ed alle sempre nuove condizioni in cui la Chiesa deve esercitare il suo ministero.

Avuta l'indicazione del cammino da percorrere, Dante desidera sapere chi è colui che ha parlato e ne chiede con gli occhi il permesso a Virgilio che con gli occhi lo concede; si accosta *sopra* al penitente (chè egli è in piedi e l'altro è bocconi a terra) e gli rivolge tre domande: vuol sapere cioè chi egli sia, per-

chè i peccatori di quel girone abbiano i *dossi volti al su* ed in fine se ha bisogno che gli ottenga qualche cosa da quel mondo d'onde ancor vivo è partito ed ove tornerà. Sembra che l'interlocutore critichi l'ordine dato da Dante alle sue tre domande, perchè intendeva forse che prima fosse spiegata la ragione della pena:

*Perchè i nostri diretri
rivolga il cielo a sè saprai; ma prima
scias quod ego fui successor Petri.*

Risponde dunque alle domande nell'ordine in cui gli son state rivolte e si presenta parlando latino in un endecasillabo rimato con gli altri due italiani. Perchè Adriano, solo dei Papi che Dante incontra nei tre regni oltremondani, si serva della lingua antica non si sa: forse per farsi conoscere subito come pontefice. Ma si presenta prima come nobilissimo signore, la cui casata illustre aveva preso il nome dal fiume Lavagna che dall'Appennino scorre sino al mare fra Sestri e Chiavari, ov'è oggi il comune di Lavagna, e discendeva da Roboaldo dei principi di Baviera, primo acquirente della contea. Chi, dice il Papa, *dal fango* guarda il *gran manto* pontificale non può rendersi conto del suo peso, come io provai durante il brevissimo regno, che bastò però a farmi convertir dal mio peccato, poichè a pena fui fatto *roman pastore* m'accorsi che i beni terreni sono fallaci, perchè ero giunto al sommo delle umane dignità, ove non si può più aver nessun desiderio e per ciò da quel punto sentii che si doveva vivere con il pensiero del di là. Attribuisce dunque Dante a questo pontefice uno dei requisiti che nel *Convivio* legittimano l'autorità dell'imperatore il quale è uomo giusto perchè avendo tutto ed essendo al sommo della gerarchia umana non ha nulla da desiderare. Ma, prosegue Adriano, fino a che non fui eletto papa, la mia anima gravemente peccò di avarizia tenendosi lontana da Dio.

Il penitente ha così risposto alla prima domanda di Dante. Credo non vi sia altra testimonianza se non questa, dell'avarizia di Ottobono Fieschi, perchè la *Chiosa* quando ne parla non fa che parafrasare, amplificandole, le parole delle terzine senza aggiungervi nessun particolare. Prosegue il Papa, rispondendo alla seconda domanda: qui, in questo girone, si vede quale purificazione sia imposta alle anime di coloro che furono avari,

i quali non seppero guardare in alto, verso Dio, ma restarono fissi alle cose terrene, onde anche qui, materializzandosi il traslato, gli avari stanno a faccia a terra; di più l'avarizia non lasciò loro occasione di far nessun bene, onde hanno mani e piedi legati, e tutto ciò sino a che piacerà alla giustizia di Dio, per espiazione del loro peccato.

Qui, prima d'arrivare alla risposta alla terza domanda, Dante intercala con mirabile sapienza d'artista, un piccolo episodio vivo. Tutti i commentatori son d'accordo che questo decimonono del Purgatorio non è tra i canti più belli del Poema. Sembra quasi un poco stanco e prolisso, specialmente in questa parte centrale, quasi che il Poeta fosse così poco avaro ed avido di ricchezze da non provar nè pure interesse critico per i peccatori di avarizia. Pare s'accorga che l'ha tirata un po' in lungo e per ciò rialza il tono e l'andamento con un episodio umano che dà subito vita alla scena. Dante s'era inginocchiato, evidentemente non a pena udito il verso latino, *scias quod ego fui successor Petri* che dichiarava la dignità papale dell'interlocutore. Ma aveva taciuto per tutto il resto del discorso, così che Adriano, con gli occhi fitti in terra, non aveva potuto accorgersi dell'atto di ossequio. Finita la risposta alla seconda domanda Dante riprende la parola ed aveva già incominciato a parlare, forse per ripetere la terza domanda, ma questa volta Adriano sente la voce più vicino che non quando gliele ha proposte tutte e tre e s'accorge allora che Dante s'è inginocchiato e gliene chiede la ragione. In presenza di altri papi incontrati lungo il suo viaggio Dante, pur usando termini rispettosi, non si è mai inginocchiato, ma a questo Fiesco ha riserbato tale segno d'onore. E gli risponde che s'è inginocchiato per spontaneo impulso, dinanzi alla dignità che il peccatore aveva rivestito in vita.

Il Fiesco non è solo papa, ma gran signore alquanto autoritario. Da un lato è umile dinanzi a Dio nel rifiutar l'atto di ossequio, da un altro anche in Purgatorio è imperativo, come uomo avvezzo al comando e ad essere obedito:

*Drizza le gambe e levati su, frate,
rispose,*

e dopo, brusco e secco, lo manda via:

*Vattene omai; non vo' che più t'arresti
chè la tua stanza mio pianger disagia
col qual maturo ciò che tu dicesti.*

Forse anche l'accentuazione della risposta alla prima delle tre domande dantesche risale a questo carattere: prima di tutto, sembra che dica, sappi che hai a che fare con un papa, se bene punito come qualunque altro peccatore; e gli pronuncia il verso in latino, che appare solenne e autorevole. Nè si degna di chiedere a Dante chi egli sia, nè come mai si trovi vicino a lui. Però sente la presenza di Dio ed il rifiuto dell'atto d'ossequio è giustificato con il richiamo al passo del Vangelo *neque nubent*; avevano i Sadducei chiesto ironicamente a Gesù chi nella resurrezione sarebbe stato lo sposo della donna che ebbe sette mariti e Gesù aveva risposto loro che essi non intendevano le scritture nè la potenza di Dio, perchè nella resurrezione non si prendono e non si danno mogli, ma gli uomini son nel cielo come angeli di Dio. Altro richiamo dai testi sacri è nella parola *conservo* che è quella stessa detta nell'Apocalisse dall'angelo ai cui piedi s'era gettato Giovanni e che aveva anch'egli rifiutato l'ossequio, allegando l'eguaglianza di tutti dinanzi a Dio. Adriano dunque, in Purgatorio non è più papa, ma un'anima qualunque, eguale a tutte le altre e per ciò congeda Dante per poter seguire a piangere e maturare, come Dante stesso ha detto prima, il frutto della penitenza. Racconta il Pourtalès nella sua bella vita di Wagner che una sera, al circolo del re di Baviera, v'era taluno *ivre de gentillommerie*, come aveva detto un secolo prima Chamfort, che aveva espresso la certezza che in Paradiso i nobili dovessero avere vicino a Dio un posto privilegiato e non confuso con quelli della plebe.

Che signore e, non sorridete, che uomo ben educato era Dante. Tutta la sua trattazione della nobiltà nel *Convivio*, ove anche qui ripudia l'automatismo del lignaggio per determinare che cosa sia nobiltà, è un magnifico trattato di pedagogia superiore. E qua e là, nella Comedia, egli ci si rivela conoscitore esperto d'ogni uso e costume di buona società, da uomo avvezzo al viver delle corti, ma anche ispirato sempre da un profondo senso di dignità e dalla coscienza di ciò che per l'altrezza del suo genio doveva a se stesso e riteneva essergli dovuto dagli altri. Rimane dunque a rispondere alla terza domanda:

*se vuoi ch' io t' impetri
cosa, di là ond' io vivendo mossi,*

e Adriano risponde e non risponde: si direbbe quasi che anche qui Dante abbia voluto mostrarcelo superbo e sempre padrone sì che non si degni di chieder qualche cosa. In fatti non chiede, ma designa una persona, sottintendendo che essa potrà pregare per lui. E' costei Alagia, figlia di Niccolò Fieschi, fratello del Papa, e moglie di Moroello Malaspina, figlio di Manfredi figlio a sua volta di Corrado, della quale dice il Buti: « Ebbe nome la gran donna di gran valore et di gran bontà; et l'autore che stette più tempo in Lunigiana con questo Moroello de' Malespini, conobbe questa donna et vidde che continuamente faceva dire messe et orationi per questo suo zio ». Alagia dunque è la nipote prediletta del Papa, *buona da sè* cioè per sua propria indole e che non diverrà malvagia se non seguirà i cattivi esempi che può ricevere dalla sua famiglia; lei sola gli è rimasta in terra, sottintendendo, che possa efficacemente pregar per lui. Dice a questo punto Benvenuto da Imola che questi cattivi esempi non riguardano cagioni d' odio politico di Dante contro i Fieschi, ma quelli di disonesta condotta di altre donne, *nobiles meretrices de Flisco*.

Con tutto ciò Dante non amava e non poteva amare i Fieschi. Aveva però in casa Malaspina conosciuto e stimato la buona Alagia, che forse era stata con lui comprensiva e benevola, e l' aveva commosso il devoto ricordo che essa serbava dello zio. I Malaspina erano una gran casata, ma Alagia era niente di meno che una Fiesca, nipote e pronipote di due papi. Tra la riconoscenza per la famiglia che egli undici canti prima aveva glorificato nella persona di Currado ed il rispetto sia per la gran signora che era stata buona con lui, sia per la dignità papale, e tra l' avversione ghibellina ai Fieschi, il fatto che Moroello era un capo guelfo, la necessità di trattar d' un grave peccato quale l' avarizia, forse anche il ricordo del grande Federigo, che era stato il suo ideale d' imperatore e che il primo papa Fieschi aveva scomunicato, Dante si è sentito impacciato. E' stato per ciò un poco cortigiano, pur salvando, e non era possibile altrimenti, la sua dignità di gentiluomo, di uomo politico, di credente. Contro i Fieschi non ha che la frecciata dell'ultimo verso:

e questa sola di là m' è rimasa

che è quanto dire che nessun altro dei Fieschi ancora viventi può elevar preghiere accette a Dio.

Così, semplice e calmo, finisce questo canto degli avari del Purgatorio, canto di transizione ove son riuniti narrazione e descrizione, personaggi e colloqui, immagini e sentimenti, canto non saliente per particolari bellezze, ma vivo, umano, profondo. Forse Dante era così estraneo ad ogni pensiero di denaro che non poteva nè pur comprendere il peccato d'avarizia, del quale sempre ci dà, più che una considerazione individuale, una concezione politica. Ed anche questa è universalità, come che il suo pensiero non possa toccar se non quanto si eleva di sopra del contingente; il resto non è che umana natura animale, volgarità cui non può abbassarsi la sua anima sovrana.

(1940)

XVIII

IL CANTO VI DEL PARADISO

Molti anni or sono il sesto del *Paradiso* fu per la *Lectura Dantis* commentato da Sidney Sonnino. Scorrendo oggi quella lettura noi ci avvediamo che essa ha un valore permanente quanto ad erudizione e conoscenza profonda del Poema Sacro ed un valore solamente storico contingente e documentale, quanto al ragguaglio che l'illustrazione di un canto di Dante deve proporre fra l'espressione del Poeta e, per sempre, il pensiero e l'animo degli Italiani, qualunque sia il momento storico che essi attraversano. Per entro le pagine del Sonnino si ravvisa la piccola Italia del 1905, che non aveva ancora combattuto la guerra di Libia e quella mondiale, che andava sfangando una povera vita tra le lotte più sterili, che non si era ancora rialzata dalla crisi spasmodica conseguita allo sforzo del Risorgimento.

La mia generazione, che cominciava allora ad esistere consapevolmente, attendeva, resisteva, sperava, operando per rendersi degna di un migliore destino. Dopo Novara, Lissa e Custoza eran venute le sconfitte di Dogali ed Adua, e dalla perdita di Tunisi alla rinuncia all'occupazione dell'Egitto, dalle epidemie di colera ai terremoti, dalle giornate rosse del '98 all'assassinio del Re, essa doveva crescere in una atmosfera triste e pensosa, sfiduciata e depressa. Così che ad un uomo della generazione precedente, pur se d'alto ingegno e di anima grande, quale Sidney Sonnino, che altra speranza poteva suscitare il canto

dell'Impero se non quella di un' indeterminata felicità universale indifferente? Egli in fatti diceva così: « Gli angusti confini del mondo medievale sono da lungo tempo scomparsi; la civiltà, seguendo il "corso del ciel", ha traversato gli oceani; prima l'America, poi l'Australia, e oggi, a passo di carica, il Giappone, sono entrati, con le loro forze giovani e balde, nel movimento del progresso mondiale; tra poco forse vedremo pure concorrervi i popoli dell'India e dell'Africa "dai quai prima uscì",. Dei sogni d'impero universale non vi è più traccia; ma rimane sempre più viva in ogni cuore ben nato l'aspirazione del Poeta (da raggiungersi bensì per altre vie che non quelle da lui vagheggiate) di una umanità più strettamente unita nel comune amore e per la comune difesa dei principî di giustizia e di libertà, pur rispettando insieme ogni maggiore sviluppo delle autonomie nazionali e locali ».

Null'altro dunque? Come ragguaglio dell'eternità e dell'immensità del poema dantesco con la vita presente dell'Italia tutto ciò è ben poco. Chi esaudirà quella che il Sonnino chiama l'aspirazione del Poeta? Egli non pensò affatto che tale potesse esser la missione dell'Italia, come oggi, tanti anni dopo, pensiamo noi.

Restò aderente, letterariamente e storicamente al canto, ne trasse occasione per taluni avvertimenti civili, disse le ragioni della sua ammirazione, eloquentemente, ma non poté elevarsi da esso a considerar se l'Impero sia qualche cosa di più vivo ed attuale che non la comune difesa di principî di giustizia e di libertà.

D'altro lato, è proprio possibile porre logicamente il binomio giustizia e libertà? o non è più logico e reale porre in vece un disgiuntivo « giustizia o libertà »? Si tratta del solito binomio carducciano che oppresse la nostra giovinezza e che riappare di tanto in tanto, onde di tanto in tanto conviene occuparsene. Giustizia e libertà, assolutamente intese, son due concetti integrali, che non ammettono rispettivamente temperamenti od attenuazioni, Non può darsi che tutta la giustizia, non può darsi che tutta la libertà. Ogni diminuzione per quanto tenue di ciascuno di questi due principî, reca con sè la sua distruzione. Non si può immaginare una libertà, per qualsiasi ragione intaccata ed altro e tanto vale per la giustizia. Ma v'è

di più: la giustizia e la libertà non posson coesistere. La giustizia assoluta ed integrale qual'è, implica la subordinazione a sè di qualunque libertà; la libertà, assoluta ed integrale qual'è, presuppone l'assenza della giustizia. In altri termini, l'attuazione di una giustizia assoluta esige l'esistenza di una libertà implicita ed estrinseca, come l'attuazione di una libertà assoluta esige l'esistenza di una giustizia implicita ed estrinseca. Ciò che vale il dire che gli uomini perfettamente buoni non hanno bisogno della giustizia anche se siano liberi, nè della libertà per applicar la giustizia, onde la sintesi che supera l'antitesi, è la premessa strettamente liberale dell'uomo naturalmente e fondamentalmente buono, che allora non ha bisogno nè di giustizia nè di libertà, le quali divengano in tal caso concetti reciproci: l'uomo buono è giusto in quanto libero, è libero in quanto giusto. E non è chi non veda quanto simile concezione sia lontana da qualunque accertamento della normale psicologia della umana specie.

Ma se oggi, in una Italia veramente imperiale, altro è il suono del canto imperiale di Dante, che appare anche politicamente interpretato e glorificato per noi dall'esegesi acutissima di Luigi Valli, l'esposizione del Sonnino, per valore letterario e storico, resta sempre un modello di parafrasi, di commento, di analisi. Vi sono osservazioni perspicue, note critiche esemplari, larghi sguardi su altri campi che dal canto sembrano aprirsi alla meditazione dello studioso, originali raffronti; onde chiunque abbia ancora a soffermarsi su la concezione dantesca dell'Impero, non può non tener conto di codesto scritto in cui all'uomo di gusto e di coltura deve cedere il passo l'uomo politico.

Come il Sonnino osserva, è questo l'unico canto occupato da una sola persona che parla, in cui non appare Beatrice, in cui non sono similitudini e descrizioni. Convien cominciare dagli ultimi trenta versi del canto precedente (*Par. V* 109-139), in cui Dante descrive gli spiriti luminosi che gli si accostano nella spera di Mercurio, uno dei quali si offre a chiarirlo su se stesso. Il Poeta incoraggiato da Beatrice, chiede allora a costui chi egli sia e perchè si trovi in quella spera, onde la figura santa *chiusa chiusa* gli risponde *nel modo che il seguente canto canta*, sino al verso 27 per la prima domanda e poi, dopo *alcuna giunta*, dal 112 al 126 per la seconda. Tutto il canto è piano e sublime, come una

hapsodia che sviluppa tutta la mitologia dell' Impero, ed in esso il Poeta spazia con commossa e gioiosa libertà per entro un sogno vero di grandezze e di gloria che è lo stesso onde oggi nutriamo non solo il nostro orgoglio ma anche la nostra volontà nazionale.

Parla l' Imperatore romano d' Oriente, Giustiniano: « Oltre duecento anni dopo che l' Imperatore Costantino riportò l'aquila là d' onde era venuta con Enea, vicina ai monti dai quali era partita, cioè dalla Troade, che poco dista dal Bosforo, l' Impero passò di mano in mano finchè toccò a me. Per divina ispirazione ordinai la compilazione del Codice, sintesi come si disse, del carico di molti cammelli, *multorum camelorum onus*; credetti, prima, l' eresia monofisita che attribuiva a Cristo solo la natura umana, e fui poi convertito dal Papa Agabito, cui devo la luce della certezza. Dio mi premiò sia con l' ispirarmi il grande lavoro, sia concedendo la fortuna delle armi al mio generale Belisario ». Con questo la prima domanda di Dante ha avuto la sua esauriente risposta. Prima di rispondere alla seconda Giustiniano sente di non poter abbandonar così un argomento tanto alto ed ironizzando su i ghibellini che voglion monopolizzare a loro profitto esclusivo, come fosse solo un' insegna di parte, *il sacrosanto segno*, e su i guelfi che vogliono opporglisi, ne glorifica la storia e le gesta, storia e gesta di Roma. Comincia dal punto in cui termina l' *Eneide*, la morte di Pallante, ed in cinquantaquattro versi, dal 37 al 90, tratteggia la più rapida storia di mille anni di Roma che mai sia stata scritta, dall' inizio del regno di Alba sino a Tiberio. Vi si allude o vi si nominano cinquanta fatti o luoghi o persone, di cui diciannove nei diciotto versi consacrati a Cesare. Da Tiberio passa a Tito (di Costantino e Giustiniano ha già parlato), da Tito salta ai Longobardi, a Carlo Magno, ai Guelfi e ai Ghibellini ed a Carlo d' Angiò, onde in questa parte del canto più polemica e, sotto l' aspetto storico, saltuaria, che occupa altri ventun versi, percorre altri dodici secoli di storia, e con essa conclude la rapsodia imperiale.

Tutta Roma è esaltata in questi versi, fulmineamente. Con rapidità prodigiosa Dante valica lo spazio ed il tempo. Dall' accenno alla piccola città primitiva che vince i vicini, che passa dalla monarchia alla repubblica e costituisce l' unità latina, egli sapientemente esemplifica gli eventi relativi al formarsi ed all' estendersi dell' Impero, con i due nomi di Brenno e di Pirro,

un uomo d' Occidente ed uno d' Oriente. La Repubblica s' afforza per opera di uomini singoli e di famiglie, Torquato e Cincinnato, i Deci e i Fabi, plebei e patrizi in unità d' intenti cioè nelle classi, nei cittadini e nelle dinastie, e non si esaurisce, come nel Trecento, in lotte di ambizioni e di caste; Roma si difende poi dal nuovo pericolo di Annibale che guida gli Aràbi, che sono i popoli che abitavano là dove ai tempi di Dante erano gli Arabi, cioè il pericolo più grave per gli Stati dell' Occidente, ed il Poeta richiama così dall' esempio di Roma il lettore alla necessità di ricostruire l' Impero per salvare la civiltà; l' unità personale dell' Impero è accennata nei due precursori, Scipione e Pompeo, e finalmente si esaudisce e si attua in Cesare cui è consacrato un terzo preciso (diciotto versi su cinquantaquattro) della rapsodia. Le guerre galliche e le guerre civili son dette di volo, e tutto il Mediterraneo è percorso dal genio di Roma, dalla Spagna all' Adriatico ed alla vicina penisola, dal Nilo alla Troade, dalla Mauritania, di nuovo alla Spagna. *Cesare armato con occhi grifagni, colui che a tutto il mondo fè paura*, è proprio l' uomo del suo sogno passato tal che di lui vuol successore in una delle epistole Arrigo VII, l' uomo della sua speranza.

La rapsodia continua. Augusto, il *baiulo seguente*, è illustre per le guerre vinte ed anche per la pace data al mondo; ma sopra tutto, ciò che rende santo il segno è che sotto il terzo imperatore romano, Tiberio, la Divina Provvidenza abbia concesso all' Impero *gloria di far vendetta alla sua ira*, per esser stata ministra ed istrumento della divina giustizia nella morte di Cristo, morte di cui l' Impero con Tito fece poi vendetta su i Giudei. E' questo il solo punto oscuro del canto, e l' oscurità può esser rischiarata forse pensando che Dio aveva stabilito che Cristo morisse; l' Impero ebbe la gloria di soddisfare alla divina giustizia mediante la crocifissione e la morte del figliuol di Dio, collaborando all' attuazione di tal fatale sentenza, là dove i Giudei crocifissero Cristo non quali strumenti della divina giustizia, ma per incomprendimento e malvagità.

L' unità dell' Impero prosegue anche dopo quella che noi poniamo come data convenzionale della sua caduta. Da Tito a Costantino, di qui a Giustiniano, e poi a Carlo Magno, sono segnati forse vari tipi caratteristici d' Impero romano, per giungere all' ultimo, non nominato ma adombrato nell' accenno al

male che gli fanno Guelfi e Ghibellini, *chi 'l s'appropria e chi a lui s'oppon*e, l'Impero romano tedesco che Dante sognava. Ad esso, come alla pace di Firenze specialmente nel sesto dell' *Inferno*, come a quella d'Italia nel sesto del *Purgatorio*, così in questo sesto del *Paradiso* l'ostacolo maggiore son le lotte dei cittadini, degli Stati, dei partiti, stimolati da *superbia invidia ed avarizia*. Nè i gigli d'oro di Francia avranno mai tale potere da sopraffar l'aquila gloriosa.

La parte romana del canto finisce al verso 111. Delle rimanenti dieci terzine cinque sono impiegate a rispondere all'altra domanda di Dante a Giustiniano (*Par. V* 127-130):

..... *perchè aggi,*
anima degna, il grado della spera
che si vela ai mortal con gli altrui raggi?

cioè Mercurio, nel secondo cielo, tanto prossimo al Sole che rimane velato dai raggi di questo così che difficilmente lo si scorge. Nel cielo della piccola stella son premiati gli spiriti che intesero alle buone opere per lasciare onorevole fama di sè dopo la morte. Ma se coloro che durante la vita hanno acquistato meriti tali da salire in quel cielo, son l'uno dall'altro diversi, dovrebbe esser diverso anche il sito del premio. E vedendo ciascuno una diversità di ricompensa, sarebbe a credere secondo la logica umana che dovesse sorgere invidia tra di essi.

Invece la perfezione degli spiriti è tale che essi si allietano nel veder applicata la più perfetta giustizia nell'attribuzione dei seggi commisurata al merito, onde la diversa gloria non li torce *ad alcuna nequizia*. Come su la terra diverse voci, gravi, acute, medie, cantando insieme formano un'armonia musicale, così là su in Paradiso, la diversità degli scanni crea un'armonia dolcissima di sentimenti.

Tanto è vero che, sembra proseguir Giustiniano, qui ove son io Imperator romano che aspirai alla gloria con le opere illustri del Codice e delle conquiste, è anche Romeo, *persona umile e peregrina* che aspirò alla gloria a traverso l'umiltà. Il sottinteso *tanto è vero che* spiega la ragione per la quale Dante parla di Romeo nel canto imperiale. Si potrebbe pensare che in Romeo Dante abbia voluto alludere a Belisario ed adombrarne il ricordo. Anche del grande generale bizantino *fu l'opra bella e grande mal gradita* ed anche egli dovette *povero e vetusto*

andarsene *mendicando la vita a frusto a frusto*, onde si potrebbe pensare che il Poeta, non potendo tacciar d'ingratitude l'Imperatore Giustiniano, abbia indirettamente parlato della fortuna e della sfortuna del suo generale, richiamandosi a Romeo. Se ciò che dice Romeo l'avesse detto Belisario, dopo il verso 25, il lettore avrebbe certo osservato che Giustiniano come Imperatore non risultava fornito di tutte le virtù, contraddicendosi alla concezione dantesca della persona imperiale, oltre di che non avrebbe potuto trovarsi in Paradiso, avendo peccato per ingratitude ed ingiustizia. Ma tutto ciò sa troppo di arzigogolo per corrispondere ad un espediente dantesco; di più sembra che, testimonio il Villani, ai tempi di Dante non si conoscesse la leggenda di Belisario mendicante cieco, perchè non si leggeva Procopio. La figura di Romeo è in vece qui secondo me posta come stupendo chiaroscuro dopo tutto un canto corrusco di grandezza e di gloria. Dante ha inteso di evitare una chiusa enfatica, perchè ha voluto che in questa occasione i suoi versi fossero pieni di cose, di nomi, di fatti che parlavano di per sè, od una chiusa con l'invettiva, perchè non voleva turbare il sereno splendore della visione imperiale con la tristezza della sua recriminazione. Il canto è per lui una serrata unità che ha certe sue leggi come quelle del verso e della terzina. E' un genere letterario con una sua catarsi come quella della tragedia greca che non finisce mai con uno spettacoloso effetto teatrale ma declina dal punto culminante lenta e solenne verso una chiusa che lasci il lettore in uno stato di serenità tale da inclinarlo alla meditazione.

Chè questa egli vuol dal suo lettore, sopra tutto quando ha parlato del suo sogno d'impero e di monarchia universale. Tale aspirazione all'unità del genere umano è il punto centrale di tutta quanta l'opera dantesca. Tale unità si può conseguire solo debellando *superbia invidia ed avarizia* in modo che un solo, l'Imperatore, possa sovrapporre l'umanità superiore della sua persona a tutti i particolarismi individuali e politici della terra. A ciò si può giungere debellando le fazioni, che dilaniano le città, le nazioni, l'Impero: i tre canti denominati dal numero sei nelle tre cantiche, trattano di Firenze, la città partita, della *serva Italia di dolore ostello*, e dell'Impero conteso da guelfi e ghibellini: nel secondo di essi il problema è proposto nella sua unità e non a caso vi è nominato Giustiniano, forse perchè l'unità del genere

umano cui Dante aspira, è fatto giuridico, in quanto supera ogni forma di soluzione politica.

Il programma della monarchia Dante così espone nel *Convivio*: « Onde con ciò sia cosa che l'animo umano in terminata possessione di terra non si queti, ma sempre desideri gloria d' aquistare, si come per esperienza vedemo, discordie e guerre conviene surgere intra regno e regno le quali sono tribolazioni de le cittadi, e per le cittadi de le vicinanze, e per le vicinanze de le case, e per le case, de l' uomo, e così s' impedisce la felicitade. Il perchè, a queste guerre e a le loro cagioni torre via, conviene di necessitate e tutta la terra, e quanto a l' umana generazione a possedere è dato, essere Monarchia, cioè uno solo principato, e uno prencipe avere; lo quale, tutto possedendo e più desiderare non possendo, li regi tenga contenti ne li termini de li regni, si che pace intra loro sia, ne la quale si posino le cittadi, e in questa posa le vicinanze s' amino, in questo amore le case prendano ogni loro bisogno, lo qual preso, l' uomo viva felicemente; che è quello per che esso è nato ».

Per un verso la concezione è strettamente aristotelica: la felicità fine dell' uomo, la vita politica nel senso di vita sociale, mezzo ultimo per conseguir tale felicità. Ma la concezione imperiale è totalmente dantesca. Il popolo romano *a natura ordinatus fuit ad imperandum* onde esso solo può conferir la dignità imperiale. Talvolta per ciò ci meravigliamo che un uomo di genio ardente di patriottismo ed oseremmo anche dire di nazionalismo, qual' è Dante, possa pensare ad un Impero romano che abbia a suo capo un tedesco.

Opina il Sonnino che il Poeta si ispirasse alla « memoria geniale dell' Impero germanico, con veste spiccatamente italiana, quale si era presentato sotto Federico II ». Forse anche questo elemento entrò a far parte della concezione dantesca, tanto più che *lo secondo Federico* riscuoteva la più appassionata ammirazione da parte del Poeta, ma più come tipo d' imperatore che come Hoenstaufen italianizzato. C' era poco da fidarsi di questi stranieri che discendevano in Italia, se non era veramente ricostituito l' Impero che Dante sentiva come fatto umano, anazionale, morale e non come fatto nazionale e politico.

V' è un documento singolare del modo in cui era inteso l' Impero il secolo prima di quello di Dante, ed è nel discorso

che a Federico Barbarossa rivolge la delegazione di cittadini romani che gli conferisce l'Impero, non che nella risposta dell'Imperatore, ambedue riportati da Ottone Vescovo di Frisinga, zio e storiografo del Barbarossa, per il quale scrisse le *Gesta Dei per Imperatorem Fridericum Barbam Rubram*.

Parlano i Romani:

«Noi, ambasciatori dell'Urbe, uomini di Roma non minimi, siamo mandati dal Senato e dal popolo alla eccellenza tua, o re ottimo. Ascolta benevolo quel che ti offre l'illustre signora del mondo, di cui tu, coll' aiuto divino, presto sarai imperatore. Se vieni recando pace, ne godo. Tu chiedi l'impero dell'orbe, ed io mi levo lieta, e ti corro incontro a portartene la corona. Perchè infatti non dovresti venire con pace e con grazie al popolo tuo che, inteso a scuotere l'indegno giogo dei preti, ha avuto così lunga ed ansiosa aspettazione della tua venuta? Torni lo splendore dei tempi vetusti, torni libertà alla città illustre: riprenda Roma sotto un tanto imperatore le redini della dominazione universale sul mondo ribelle; accoppia il suo reggitore insieme col nome anche la gloria di Augusto! Tu sai come la città di Roma con la saviezza del suo Senato e col valore dei suoi cavalieri, ebbe steso il braccio poderoso dall'uno all'altro mare, fino agli ultimi confini delle terre; che dico? fino alle isole oltre l'orbe. Non le onde dell'Oceano, non le Alpi inaccessibili poterono proteggere i popoli; la prodezza romana tutti loro conquise. Ma ahimè! (così la colpa punisce se stessa), la gloriosa nobiltà principesca del nostro vecchio tempo (dico del Senato) sparve d'infra noi, sonnacchiò in pigrizia non più valida alle armi e insieme con la cadente saviezza perì anche la forza. Allora assursi io; per rinnovare la gloria tua e quella della divina Repubblica, restaurai il Senato e l'ordine equestre, affinchè col consiglio di quello e con le armi di questo, al romano impero e a te ritornasse la maestà antica. Non dovrà sentirne letizia l'Eccellenza tua ed un'opera tanto gloriosa e profittevole alla tua dignità, non ti parrà degna di ricompensa? Odi adunque, o principe, con benigna pazienza quel poco che devo dirti dei tuoi e dei miei: *Ab Jove principium!* Mio ospite eri, ed ora cittadino mio ti ho fatto. Ciò che mi era di diritto, a te diedi. Perciò obbligo hai primieramente di mantenere le mie buone consuetudini, e di giurare le vecchie leggi sancite con istrumenti scritti dai tuoi

predecessori, affinchè furore barbarico ad esse non nocchia. Ai miei ufficiali cui si spetta gridarti imperatore dal Campidoglio, pagherai cinquemila libbre, prezzo del tuo sangue; impedirai che sia tesa insidia alla Repubblica; tutto ciò convaliderai con giuramento e con scritture ».

A questo punto, stupefatto e fieramente sdegnato il monarca tedesco troncò la parola in bocca agli oratori: « Molto, diss' egli con disprezzo, come narra lo storico imperiale, udii celebrare il valore dei Romani, ma più assai la loro saggezza. Perciò mi reca meraviglia che il vostro discorso sia tanto rigonfio di sciocca arroganza e tanto privo di buon senso. Tu mi poni davanti agli occhi la nobiltà della tua vecchia città, ed esalti fino alle stelle il passato della tua Repubblica. Ma Roma conobbe quanto mutino le sorti delle cose sotto la luna: forse che questa sola città poteva scampare al destino che regge tutte le cose umane? Noto è al mondo che primamente il fior della tua nobiltà, di questa città nostra, fu trasportato a Bisanzio, ed è noto quanto a lungo il Greco degenerare abbia succhiato le tue midolle preziose. Più tardi su di essa piombò il Franco per gesta preclaro, come lo dice il nome; ed egli ti tolse fin l'ultima reliquia che ti avanza di nobile ed eletta natura. Vuoi tu sapere dove si ricoverarono la gloria antica della tua Roma, la dignità severa del Senato, la valorosa disciplina dei cavalieri, l' arte della guerra, l' invitto coraggio nelle battaglie? Presso di noi Tedeschi adesso tutto questo si trova: a noi venne tutto questo, insieme con l' impero. Da noi sono i tuoi consoli, da noi il tuo Senato, nostre son le tue legioni. Alla saviezza dei Franchi ed alla spada dei suoi cavalieri devi andar grata se vivi. Dica la storia se i nostri defunti illustri, Carlo ed Ottone, ricevessero la città per grazia di un uomo qualsiasi, oppure se mediante la loro spada la togliessero col resto d' Italia di mano ai Greci ed ai Longobardi, e indi la annettessero all' impero dei Franchi. Lo seppero i tuoi tiranni Desiderio e Berengario: vecchi morirono in prigionia di Franchi, e la nostra terra ne serba ancora le ceneri. Ma tu dirai: i novelli imperatori furono da me chiamati. Furono: e che perciò? Te opprimevano nemici, e nemmeno dai molli Greci potevi col solo tuo braccio liberarti. Allora chiedesti l' aiuto dei Franchi, e supplichevole invocazione fu, non richiesta: misera, invocasti chi era felice; debole, invocasti il forte; angustata,

supplicasti il potente sicuro di sè. Così chiamato venni anch' io. Il tuo signore diventò mio vassallo, e tu fino ad oggi fosti mia suddita. Legittimo possessore sono. Or chi oserà strappare all' Ercole la sua clava? Forse il Siciliano in cui tu speri? Gli sia maestro il passato, perciocchè il braccio dei tedeschi non si sia fatto debole. Tu mi chiedi di tre specie giuramento; ma odi: o la tua domanda è giusta, o no: se non è, nè tu puoi chiedere, nè io accordare; se è, non farei che confessare un obbligo assunto di mia spontanea volontà; dunque superfluo sarebbe legarlo ad un giuramento. Com' è che io potrei ledere il giusto, io che intendo darne garanzia ai più meschini uomini? Com' è che non dovrei difendere la sede del mio Impero, io che ho risoluto di restaurarne l' ampiezza? Lo prova la Danimarca testè soggiogata, e ancora più terre ne farebbero fede, se quest' impresa di Roma non me ne avesse distolto. Tu chiedi per ultimo promessa di moneta. Ma Roma non si vergogna di trar mercato col suo imperatore, come si suol fare con un sensale? Dunque egli deve esser pagatore del primo che capita piuttosto che dispensatore di grazie? Alla gente minore si chiede l' adempimento di un obbligo; i maggiori non fanno che largire benefici. Perchè dovrei io non mantenere ai tuoi cittadini l' usanza tramandata dai miei padri illustri? No! La mia entrata deve essere festa di gioia per la città: ma a coloro che ingiustamente chiedono ingiuste cose, io per giustizia tutto ricuserò ».

Di contro alla nobiltà del linguaggio romano, è villana e materiale la parola imperiale. I Romani gli danno un' altissima investitura spirituale, concedendogli il più alto onore terreno che quell' epoca conoscesse; si sentono legittimi depositari di tale dignità e le loro parole son tutte paludate di austera maestà. Spira nel loro discorso veramente un' aura di universalità classica, latina, romana, di generosità liberale e solenne. Tutta la virtù, la grandezza, la religione civile dell' antica Roma son presenti nei loro cuori e su le loro labbra. Sanno ciò che vuol dire il dare ad un sovrano il diritto di chiamarsi Romano. Eventi, decadenze, dolori, tragedie, oppressioni, non hanno diminuito in nulla la dignità e la potenza spirituale del nome di Roma. Che importa se l' Urbe non ha più eserciti e se l' Orbe non le è più materialmente soggetta, quando vive immortale il suo spi-

rito, ed i secoli della sua gloria le han conservato incorrotto il suo significato?

Ed invece quanto ottusa, brutale e meschina si rivela nella risposta, l'anima del Barbarossa! Egli non ha compreso affatto ciò in nome di cui Roma gli parla. Ha la mano pesante e non avverte se non un antagonismo di razza, che gli dà occasione a fare sfoggio di storia, ed una richiesta di denaro, che da parte dei Romani non significava avidità e che era poi ben poca cosa in confronto di ciò che gli era concesso, corrispondendo del resto ad un suo dovere d'imperatore. Onde leggendo le sue parole riluce nelle anime nostre la gioia del sorriso che suscita in noi il ricordo di Legnano, ove l'Italia severamente puniva la tracotanza di quelle parole, ammonimento, uno fra mille, della sorte che attende quanti nel mondo ci vogliono male.

Per ciò a volte ci stupisce che Dante, il quale ha detto oltre sei secoli or sono le parole più ardenti d'italianità, possa con uguale ardore parlar d'un Impero che, noi sappiamo, egli vagheggiava per un principe tedesco, pur se questo Impero si chiami Romano e sia fatto di romana umanità. Egli ha creato la nazione italiana ed ha in pari tempo fermata nelle due concezioni, la politica e la religiosa, significata nei simboli dell'aquila e della croce, la romana universalità. Con l'amore per Firenze, quello per l'Italia, quello per l'Impero, egli sa veramente parlar tre linguaggi: un dialetto, una lingua, un idioma superiore. E' il primo ed anche il solo che sappia parlare così: dopo di lui il nostro pensiero ci presenta immediatamente due direzioni distinte: una di frigidità per la Patria, senza nè pur le concezioni universali della Chiesa e dell'Impero, l'altra degli appassionati d'Italia.

Solo oggi che, conseguita la libertà, l'indipendenza, quasi tutta l'unità della Patria, abbiām chiare le visioni delle possibilità della nostra potenza, solo oggi noi possiamo comprendere Dante Italiano e Imperiale, perchè tale è il Fascismo Italiano e Imperiale; solo oggi possiamo veramente riconoscere in Dante il profeta del nostro destino. Egli, anche per questo, è stato veramente il più grande poeta che la specie umana abbia espresso da sè, poichè egli primo e solo ci ha mostrato la possibilità della coesistenza in un'anima sola, di queste due parole, la nazionale e la imperiale, in funzione di una civile redenzione che ha bi-

sogno di entrambe e delle quali il mondo per la terza volta attende da Roma il suono solenne.

Il genere umano aspira alla sua unità. Oggi a tale aspirazione si voglion dare due ordini d'esaudimento. E' l'uno quello imperialistico onde una razza si sovrappone alle altre e si assume il carico di dirigerle e di governarle, in nome di un favore che la sorte le abbia concesso, di esser più forte, non più umana delle altre. Ve n'è che tale supremazia vogliono esercitare r avvolgendo il mondo in una rete di commerci ed in un complicato sistema di baratti. Altri per soddisfazione d'esasperato orgoglio nazionale vuol poter affermare che stende su grande porzione del mondo la sua bandiera. V'è chi si ritiene popolo eletto e vuole a tutti gli altri persuadere le virtù che gli sono speciali. V'è pur chi a tutto il mondo vuole imporre gli schemi, le forme, gli usi di una sua società. V'è chi rammenta talune passate glorie imperiali passeggiare e nostalgicamente ne sogna l'ingiustificato ritorno.

Altrimenti si pensa di conseguir l'unità del genere umano per mezzo dell'attuazione di una idea universa che intellettualmente coordini talune esteriori aspirazioni caratteristiche della specie. Affermano alcuni, come già ho osservato, esser l'uomo fondamentalmente buono e fatalmente e necessariamente tendere al bene, onde dandogli l'intiera sua libertà egli e la umana specie conseguono la felicità. Tale premessa degenera alle più diverse conclusioni quali son quelle della democrazia, del socialismo, del bolscevismo, universali tutte ed imperialistiche anche perchè si coloriscono degl'influssi della nazione che le bandisce e che vuol servirsene come di strumenti d'impero. Nessuno intende negare che possa rappresentare un ideale nobilissimo il sogno di una società in cui tutti gli uomini siano eguali, si amino fra di loro, non sian soggetti a nessun vincolo nell'esplorazione della loro attività, sappiano in fine vivere in automatica perfezione sociale. Ma l'errore degli uomini a questo riguardo è sempre stato quello di non tener conto nell'attuazione di questo sogno delle varie diversità psicologiche, intercedenti sia fra gli individui sia fra le nazioni, e della conseguente immaturità della specie umana a vivere in tali condizioni. D'altra parte le diversità fra uomini e popoli esistono e non è possibile contestarle, onde può esser sogno altro e tanto

nobile quello che tenda a sistemarle ed organizzarle giustamente secondo un criterio egualmente automatico ed imperativo.

La concezione dantesca non vuol sopprimere le nazioni, ma utilizzare le loro qualità, le loro emulazioni, le loro virtù in modo che teleologicamente servano concordi ad un'idea superiore. Solo oggi possiam comprendere l'idea di Dante coincidente con l'idea imperiale che l'Italia sogna. Si sente oggi da noi la possibilità di una doppia cittadinanza, quella della nazione e quella dell'impero; non altrimenti ogni sacerdote cattolico può essere ottimo patriota per il proprio paese ed ottimo sacerdote per la propria fede. V'è una parola e v'è una lingua nazionale, v'è una parola ed una lingua imperiale che posson coesistere nell'animo di ogni uomo civile. L'una è realistica, è sacro egoismo, è pensiero di cui si è proprietari, l'altra è mistica, è altruistica, è pensiero di cui si è depositari. L'una pone e risolve i problemi dell'umanità. La quale non è il genere umano, universalmente inteso, non è la commiserazione per le umane sciagure, non è la solidarietà generica degli uomini fra di loro, ma è l'uomo stesso, ridotto ed insieme inalzato sino alla coscienza della sua missione nel mondo.

Ogni dottrina universalistica, ogni sogno imperialistico, ogni tentativo di sistemazione delle nazioni, manca di questa umanità perchè manca di contenuto psicologico. Tendono tutte a quella che si chiama la standardizzazione, di nazioni, di uomini, di anime. Mancano di una loro didattica, chè non sanno divenir sostanza essenziale dell'anima, onde son costrette a negar nell'attuarsi il principio fallace di libertà da cui partono, per cader nella violenza, nella tirannide, nell'oppressione; vogliono essere taumaturgiche senza esser psicologicamente morali, e voglion cambiar la società senza pensare a quel che prima occorre per cambiare gli uomini.

Il secolo XVIII ed il XIX ebbero la più grande sfiducia e diffidenza dell'uomo e per porre sul trono l'umanità numericamente e zoologicamente intesa, spensero l'umanità civile. Il romanticismo si sostituì violentemente al classicismo che era pur sempre il pensiero di Dante, che era poi sempre la perenne umanità latina, risultato di un'esperienza onde un popolo offre il suo travaglio ed il suo dolore, come esempio che diviene universale. L'esperienza degli altri non serve mai altro che quando

sia stata vissuta in forma di universalità e di umanità sì da condurre ad un pensiero disinteressatamente acquisito. Tale e non altra è la missione del popolo eletto.

Se dunque Dante sogna l'Impero non per questo egli rinnega l'Italia, chè anzi le dà nell'Impero questa missione a traverso la divina umanità di Roma. Egli, come oggi noi, ammette la coesistenza nell'uomo dell'uno e del molteplice. L'uno è l'uomo materialisticamente ed economicamente inteso, il molteplice è l'uomo socialmente e giuridicamente inteso. Vi son sentimenti e bisogni corrispondenti ad un egoismo animale, che talune dottrine tendono a disciplinare con criteri universalistici, vi son sentimenti e bisogni corrispondenti ad un altruismo di specie e di vita collettiva che solo lo Stato e l'Impero sanno a sè coordinare. La Storia altro non è che il continuo tentativo di equilibrio nell'oscillazione fra le due tendenze. L'uno si sublima nella Nazione, il molteplice s'armonizza nell'Impero: le due parole, che son entrambe dello stato di natura, posson dunque coesistere.

E' questa la santità del segno, questa possibilità per l'uomo di tale sistemazione politica, giuridica, economica, morale, quale il mondo ha una sola volta goduta, sotto l'impero universale di Roma. E Dante ha scelto Giustiniano ad illustrare e glorificare la grandezza dell'Aquila, anzitutto perchè avendo egli regnato nel VI secolo d. C. poteva tracciar la storia di Roma tutta, dalle origini sino all'estremo splendor dell'Impero. Di più, Giustiniano era stato l'ultimo grande imperatore, che avesse sentito romanamente l'universalità imperiale: dopo di lui gli altri erano stati solamente sovrani di Bisanzio, figure più o meno grandi, ma di valore puramente locale, mentre l'idea dell'Impero era ritornata in Occidente ed era stata restaurata, secondo Dante, come valore universale da Carlo Magno. In fine Giustiniano era complessa e poliedrica personalità, perchè divenuto fervente cattolico, perchè nelle armi vittorioso sì da aver riconquistato gran parte dell'antico Impero, perchè sopra tutto aveva dato nella grande sintesi giuridica di cui si sta oggi per celebrare il quattordicesimo centenario, la formula suprema della pace romana. Il diritto era stato l'esplicazione di umanità che Roma aveva saputo dare alla propria forza di espansione, armonizzata

con l' altezza e la varietà eccessivamente raffinate del pensiero greco. Si era questo palesato inetto ad esaudire i bisogni spirituali e materiali dell' uomo, come quello che aveva finito per rappresentare quanto ai primi uno sterile gioco cerebrale, quanto ai secondi una serie di tentativi eleganti e superflui di soluzione del problema della vita morale. Nè la semplice forza militare della Repubblica avrebbe potuto valere a giustificare un Impero. Forza e spirito in vece si compenetrarono di umanità ed il diritto romano significò realisticamente la vittoria dell' uomo come armonia dei due elementi.

E' naturale che un terzo della sua storia di Roma, Giustino consacri a Cesare, che fu il grande unificatore dell' Impero, vincendo nemici esterni e fazioni, ed anche il grande sistematore amministrativo della conseguita unità, Cesare che Dante così profondamente ha compreso e così intensamente amato, quale meravigliosa indole di condottiero, di politico, di sovrano, quale tipo esemplare d' Imperatore e di Romano. Le sue virtù Dante voleva rivivessero nell' Imperatore, anzi nell' Impero, anche se il supremo capo non fosse stato propriamente romano o italiano, tanta era la sua fede nel valore dell' istituzione ed in quello quasi trascendentale della parola Roma. Sapeva egli che non tutti gl' Imperatori erano stati romani od italiani di nascita, sì bene di spirito e di volontà, a quel modo che sapeva non tutti i Pontefici esser stati romani e italiani. Ma tale è il fascino e l' influsso ancor oggi di questa nostra meravigliosa città, che italiano è da oltre quattro secoli il Capo della Cristianità, sia perchè è Roma la sede del Pontificato, sia perchè quando l' Italia non esisteva come unità nazionale e politica e l' Europa era anche allora partita in lotte di predominio, un papa francese o spagnuolo o imperiale sarebbe fatalmente stato parziale, sia in fine e sopra tutto, perchè la nazione italiana più di ogni altra presenta questa attitudine all' universalità e perciò la maggior garanzia d' imparzialità per pronunciare, custodire, applicare la parola universale. Se tornasse su la cattedra di San Pietro un papa straniero, egli sarebbe invariabilmente romano.

Con la creazione della Nazione italiana è l' idea dell' Impero quanto di più vivo Dante ci ha lasciato. Svetonio narra in una delle sue vite che un giorno alcuni re discutevano nell' anticamera dell' Imperatore attendendo di esser ricevuti, e nulla

come questa frase indifferente ci dà il senso di ciò che fu l'Impero. Dante forse se ne rammentava quando scriveva de *li regi* che la sua monarchia deve governare, come certo era insieme presente nell'animo suo il *regere imperio populos* del suo grande maestro. Accogliamo anche noi la responsabilità tremenda ed affascinante che il Poeta ci ha confidata e di che solo oggi possiamo fare divina eredità e sublime missione. Nell'unità fascista onde l'autorità del Duce ci ha fatto vincere tutte le fazioni, è già il principio dell'attuazione di quel sogno che Dante vagheggia nei tre sesti canti delle tre cantiche e Roma è pur sempre al centro del mondo, in perfetta equidistanza materiale e morale dalle più opposte e remote formazioni, entità, sistemazioni politiche di questi vecchi continenti in torno a cui ancor s'aggira e s'aggirerà per sempre la vita spirituale del mondo. E già s'avvertono i primi segni del rinnovamento morale che fa capo all'Urbe immortale e già all'orizzonte dell'anima umana appaiono le prime luci di quell'aurora che il genio di Dante ha vaticinata per la gloria perenne di Roma.

(1931)

XIX

IL CANTO XII DEL PARADISO

Arduo ed arido, involuto e profondo è questo canto dodicesimo del Paradiso, consacrato a San Domenico di Guzman, come se la vena del Poeta si risentisse così dell' austerità severa, caratteristica dell' Ordine religioso ch' egli celebra, come delle sottigliezze scolastiche proprie alle dispute del suo tempo. Dante vuol salvare ad ogni costo l' integralità cattolica, l' unità della Chiesa, la compagine dei credenti e fa del decimoprimo e del decimosecondo canto una cosa sola, con alternanze e scambi che dividono ed uniscono la materia, in guisa da dimostrare al lettore un' assoluta imparzialità, senza preferenze e senza graduazioni. Per opera dei due grandi santi, Francesco e Domenico, è stato arrecato il più efficace contributo al risorgimento della Chiesa e Dante non vuole attribuire all' uno od all' altro dei due Principi, come li ha chiamati nel canto precedente, un merito maggiore. Non vuol nè pure che appaia un contrasto fra i due Ordini, ma proprio per rendere più evidente il suo sincretismo cattolico, oltre che per attuare anche qui la serenità disinteressata del Paradiso, li pone allo stesso livello, li congiunge in una stessa armonia, li drizza ad un medesimo scopo,

..... però che d'ambedue
si dice l' un pregiando, qual ch' uom prende,
perchè ad un fine fûr l' opere sue.

Ma mentre il canto francescano si svolge assai più piano e

spedito, tanto che il Poeta stesso, a metà vuol disincepparsi dalle oscurità del suo contesto ed avverte che non vuol più procedere *troppo chiuso*, il canto domenicano è assai più sostenuto e saremmo per dire meno letterario.

Non a pena *la benedetta fiamma* di San Tommaso ha finito il discorso francescano del canto precedente, alla ghirlanda circolare dei primi dodici dottori di cui fa parte l'Aquinate con Alberto Magno, Graziano, Pietro Lombardo, Salomone, Dionigi l'Areopagita, Paolo Orosio, Boezio, Isidoro di Siviglia, Beda, Riccàrdo da San Vittore e Sigieri di Brabante, se n'aggiunge un'altra, anch'essa di dodici dottori che rotea esternamente alla prima armonizzando con questa il suo canto: la prima non finisce il percorso di un giro, che la seconda, più vasta, la racchiude in sè ed il moto ed il canto di quella interna s'accordano con il moto ed il canto di quella esterna. Tale canto è ineffabile sì che nessun paragone esso consente con i più perfetti fra quelli terreni, reali o fantastici, a quel modo che una luce diretta sorpassa in fulgore una luce riflessa. Seguono qui altre due similitudini per descrivere il moto ed il canto delle due *mole*: la prima è dell'arcobaleno, che la mitologia pagana riteneva opera di Iride per comando di Giunone, e che forma

due archi paralleli e concolori

uno più interno e più vivace, l'altro più esterno e più sfumato, ma correlativi l'uno all'altro, così come l'eco, la voce della ninfa che innamorata di Narciso si consumò di dolore e fu trasformata in sasso che ripeteva l'ultimo suono d'ogni parola, sembra inseguire il suono stesso. E poi che ogni similitudine adattata alle cose del Cielo deve trovare una sua correlazione ortodossa, l'arcobaleno non è rammentato solamente per mezzo della leggenda pagana di Iride, ma anche come motivo biblico in quanto fu segno dato da Dio a Noè che, dopo il diluvio, il mondo non sarebbe più stato allagato.

Si fondono insieme la sensazione visiva e l'uditiva in un solo tripudio di onde sonore e cromatiche: le due ghirlande si rispondono l'un l'altra gaudiosamente sin che s'arrestano in un punto solo, fermate da una volontà unica ed instantanea come si aprono e si chiudono i due occhi mossi da un solo stimolo. Ed allora dalla ghirlanda apparsa più di recente, cioè dalla più lontana ed eccentrica, una delle luci comincia a parlare in modo

che Dante n'è attratto come l'ago della bussola si volge verso la stella polare. La voce comincia il suo elogio di San Domenico dandone il motivo, poichè l'amore che regna nel Cielo la incita a parlar dell'altro dei due Principi, di cui s'è detto nel canto precedente. Là San Tommaso, domenicano ha fatto l'elogio di San Francesco, qui San Bonaventura, francescano fa l'elogio di San Domenico: i meriti dei due santi sono concordi e paralleli come le ghirlande che li festeggiano così che non può parlarsi dell'uno senza dir pure dell'altro, e l'opera loro corrispose a milizia così ordinata e parimenti efficace che è necessario far risplendere insieme la gloria di entrambi. L'immagine della milizia, adattata a gli ordini religiosi fu attuata ancora, tre secoli dopo, da Sant'Ignazio di Loiola, antico soldato che volle chiamar generale il capo dell'ordine dei Gesuiti: Dante prosegue nell'immagine e le parole militari si raccolgono nelle tre terzine introduttive al discorso su San Domenico, come per insistere sul concetto della necessità di una guerra e di una disciplina militare per vincere i mali della Chiesa. L'uomo era armato contro il demonio, ma per effetto del peccato perdette ogni difesa sino a che non venne Cristo a redimerlo, cioè a *riarmarlo*, a prezzo del proprio martirio. Ma il popolo cristiano era divenuto lento, incerto e scarso nel seguire la Chiesa quando Iddio, l'eterno reggitore, provvide a rafforzarlo nel momento in cui più pericolosamente esitava non nella fede ma nella convinzione del soccorso divino e fece sorgere i due campioni che con l'opera e con la parola dovevano dare alla Chiesa l'aiuto più efficace e far tornare il popolo ravveduto su la retta via.

Narra qui più che la vita, l'opera del Santo. Come Francesco è da chiamarsi Oriente perchè in lui

. *nacque al mondo un sole,*

così Domenico non è Oriente, ma nasce in un luogo d'Occidente da cui sorge un'altra forza della natura, cioè Zefiro, vento dell'Oceano, il cui soffiare riporta in Europa la primavera e riveste di novelle fronde la terra. Nacque dunque poco discosto dal golfo di Guascogna e dalle rive dell'Atlantico là dove le onde sono a volte così lunghe e impetuose che celano all'occhio dell'uomo che sta su la riva il sole che, a occidente, tramonta. Mi sembra che altrimenti non possano interpretarsi questi versi su cui pure i commentatori hanno sperimentato i loro spiriti iper-

critici, mentr' essi descrivono perfettamente la *lunga foga* delle onde dell' Oceano, sì da far pensare che anche questo, Dante abbia veduto. Ebbe dunque la fortuna di dare i natali al Santo la città di Calaroga in Ispagna e precisamente in Castiglia che ha nei quattro quarti dello stemma due leoni e due torri che s' alternano fra loro. Seguono alcuni epiteti che caratterizzano la vita e l' opera di Domenico, e sono: *amoroso drudo* cioè tutto infiammato dell' amore per *la fede cristiana*, *santo atleta* lottatore e campione infaticabile della Chiesa, *benigno ai suoi* perchè benefattore con la parola e con l' opera ai credenti *ed ai nemici crudo* come implacabile persecutore ed intransigente degli eretici. La sua anima a pena discesa nella materia terrena cioè nel feto non ancor nato fu così forte di virtù e di santità da comunicare spirito profetico alla madre che lo portava. Allude qui a ciò che si racconta di Giovanna d'Aza, madre di Domenico, la quale mentre era incinta vide in sogno il suo nascituro in forma di cane che usciva da lei con una fiaccola in bocca per accendere tutta la terra; il cane con la fiaccola in bocca è rimasto come simbolo e stemma dell' ordine domenicano e chi sa non pensi a lui Santa Caterina da Siena allor che parla del *cane della coscienza*. Al battesimo del Santo la leggenda racconta un altro prodigio, poichè al *sacro fonte*, compiendosi gli sponsali del bambino con la fede e la mistica promessa di fedeltà da lui e di vita eterna da lei, la madrina, cioè colei che risponde per il battezzato alle domande del sacerdote che compie il sacramento, vide splendere su la fronte del bambino una stella, segno prodigioso di ciò che Domenico e l'ordine da lui fondato dovevano compire per la religione. Da tale miracolo ispirato dal cielo la madrina s' indusse ad imporre al bambino il nome di Domenico, il possessivo di *Dominus*, cioè tutto appartenente a Dio. Fu dunque chiamato Domenico e fu l' ortolano del campo di Cristo, colui che coadiuva il padrone nella coltivazione fruttifera, suo inviato e uomo di fiducia, in quanto che fin dal principiar della sua vita consapevole egli dimostrò di seguire il primo e più importante consiglio di Cristo cioè di amare la povertà. Nella terzina successiva il Poeta allude ad un altro fatto dell' infanzia del Santo che il Lacordaire, eminente biografo di Domenico, racconta così: « Domenico non fu nutrito di latte mercenario; sua madre non « permise che un altro sangue, fuori del suo, scorresse nelle vene

« di lui; essa lo conservò sul suo seno ov' egli non poteva ab-
 « beverarsi che di un nutrimento casto e su le sue labbra ov' egli
 « non poteva udire che una parola vera. Tutto al più in tale ma-
 « terna consuetudine egli doveva paventare l' involontaria mol-
 « lezza del suo corredo e quell' abbondanza di cure che la tene-
 « rezza la più cristiana non sa sempre contenere. Ma la grazia
 « ch' era in lui presto insorse contro questo giogo. Non a pena
 « poté da sè muovere le sue membra, egli esciva in segreto dalla
 « sua culla e si adagiava per terra. Si sarebbe detto che già cono-
 « scesse la miseria degli uomini, la diversità del loro destino qua
 « giù, che già preso d' amore per loro soffrisse d' avere un letto
 « migliore che non quello dell' ultimo tra i suoi fratelli, o che, già
 « iniziato ai segreti della culla di Gesù Cristo, volesse farsi un
 « giaciglio simile al suo. Null' altro si sa dei primi sei anni della
 « sua vita ».

La semplicità pia e commossa di una sola terzina di Dante supera di molto l' ingenuità un poco enfatica dell' agiografo francese, ma d' altro canto osiamo pensare che il Poeta non dovesse esser egli stesso del tutto contento della terzina successiva ove ci turba un poco il bisticcio sul nome Felice, del padre di Domenico e su quello di Giovanna, la madre, che veramente vorrebbe dir la donna gradita e non la donna piena di grazia; ma forse egli ripensava qui all' altra combinazione etimologica che aveva fatta più sopra a proposito del nome di Domenico, possessivo d' Iddio. Del resto il terzo verso della terzina pone il dubbio su l' interpretazione del nome di Giovanna.

Domenico divenne un dottore eccelso non per acquistarsi gran fama come fanno ora quelli che seguono il cardinale di Ostia o Taddeo nelle loro discussioni, ma per puro amore del più vero cibo spirituale. Riteniamo che l' Ostiense ed il Taddeo di cui qui si parla siano l' uno il Cardinal Enrico di Ostia, celebre canonista e su ciò non v' è discussione, e, per una mia assai discutibile supposizione, che in Taddeo possa ravvisarsi Taddeo Pepoli altro canonista, e non Taddeo da Bologna fisico e medico illustre dei tempi di Dante; se non vi fossero validi argomenti in contrario, piacerebbe pensare che la vanità dottrinale che il Poeta condanna in questi versi, contraponendola al disinteresse spirituale del suo Santo, si palesi di più nelle discussioni tra i seguaci di due canonisti che insieme polemizzano che non nell' esi-

bizione indipendente che possan fare i seguaci di un canonista e quelli di un medico o fisico; tanto più che meglio ci richiamerebbe ad una polemica nella stessa materia il *s' affanna di retro* di cui il Poeta si serve, e che quella specie d'enumerazione dei meriti del Santo quale Dottore, nelle terzine seguenti, nulla dice di medicina o di fisica, ma può più tosto riferirsi alle degenerazioni che potevan derivare da discussioni su i canoni, anche se nel canto precedente criticando la decadenza spirituale della terra parli di *jura* e *aforismi* che richiamano a punto in vece canonistica e medicina.

In breve tempo divenne gran dottore: il tempo non fu veramente tanto breve perchè nato nel 1170 Domenico di Guzman entrò all' Università di Valencia nel 1185 e vi rimase dieci anni sino a che non divenne coadiutore di Don Diego de Azevedo. il priore del capitolo di Osma, carica che tenne per altri nove anni. Prese presto a porsi come fine della vita la guardia della Chiesa per rafforzarla con le ragioni della teologia e con gli argomenti della fede, poichè di questo essa ha bisogno se no decade così come una vigna si secca se il vignaiuolo è negligente. Alla Chiesa che in altri tempi era stata più che non ora tutta consacrata ai *poveri giusti*, mentre tal non era più non per proprio vizio intrinseco ma per colpa di chi la governava, non domandò di potersi appropriare il terzo o la metà dei proventi, *o due o tre per sei*, non canonicati, collazioni, benefici, non la libera disponibilità delle decime che appartengono ai poveri e che il Poeta nomina in latino, nella lingua santa, come per renderle anche più sacre, ma in vece chiese solo di combattere contro il mondo traviato dall' errore, predicando per la fede, il seme cioè che ha dato nascimento alle ventiquattro piante o sapienze che formano le due ghirlande al centro delle quali Dante si trova. Oltre di che alla santa causa dedicò, in seguito al riconoscimento datogli nel 1205 dal Papa Innocenzo III, tutte le forze del suo sapere e della sua attività, chè per combattere contro i nemici della Chiesa non occorreano solo ricchezze dialettiche di argomenti, ma anche energie non comuni nella pratica e nella vita. Si mosse come torrente impetuoso che scende dall' alto e che per la forza della corrente sradica sul suo percorso ogni pianta anche la più tenace: così Domenico si scagliò con ogni suo potere

contro le eresie tanto più vivamente colà dov' esse avevan preso maggiore incremento.

Nacque così l'ordine che da lui prese il nome di domenicano, destinato a far rinverdire l'orto della fede come irrigazione di acqua benefica. Al linguaggio allegorico militare si alterna in questo canto il linguaggio allegorico campagnuolo, agricolo, naturale. Domenico è detto *duca*, ed egli con San Francesco *militaro*, si nomina *l'esercito di Cristo da riarmar, l'insegna*, Dio è chiamato *l'Imperador che provvide alla milizia* conferendole *due campioni* dei quali Domenico domandò di *combattere*; più tardi è detto che la Chiesa per Domenico

..... *vinse in campo la sua civil briga.*

Domenico, alla fine del canto, è chiamato Paladino.

Ma a queste similitudini guerriere fanno riscontro quelle agresti: Domenico è *l'agricolo dell'orto di Cristo*; egli circuisce *la vigna*

che tosto imbianca se il vignaio è reo,

è paragonato al *torrente ch'alta vena preme*, e percuote negli *sterpi eretici*; da lui discendono i

diversi rivi

onde l'orto cattolico si riga,

si che i suoi arbuscelli stan più vivi,

e più tardi i frati degeneri son paragonati al loglio. Son proprio due pensieri *paralleli e concolori* che occupano lo spirito di Dante in questo argomento, l'uno tutto guerra e milizia, l'altro tutto campagna e agricoltura onde nasce un contrasto di mirabili efficacia poetica e precisione storica, circa la funzione dell'ordine religioso domenicano, che deve combattere e persuadere, militare e coltivare, distruggere il male e creare il bene.

Se dunque uno degli Ordini che salvaron la Chiesa fu di tale valore da ricondurre la fertilità *nell'orto cattolico*, anche l'altro, quello dei francescani, fu di eguale eccellenza così che ambedue come ruote di un carro da guerra, aiutarono la vittoria nella *civil briga* cioè nella contesa che si muoveva nella città della Chiesa. Come nel canto precedente San Tommaso domenicano aveva severamente giudicato i suoi colleghi degeneri, nel fare il panegirico di San Francesco, e dell'ordine francescano, così in questo San Bonaventura francescano fa la critica dei

degeneri colleghi dopo il panegirico di San Domenico e dell'ordine domenicano. Non una semplice simmetria come tante altre che si rinvencono nel Poema dantesco, ma è questa l'espressione di un acceso contrasto fra i due ordini non che dell'accertamento di una decadenza generale nella vita monastica. In fatti dice il Poeta che la parte della ruota che fu in alto nel volgere della circonferenza è stata abbandonata così che ove prima era fraternità ed unità, *gromma*, oggi è inimicizia e disunione, *muffa*. La famiglia che era stata guidata ed indirizzata dal grande santo d'Ascesi è così traviata che ha a dirittura invertito il suo passo e va in senso contrario a quello segnato dal glorioso fondatore. Ben presto, esclama il Poeta, i frati pervertiti si lagneranno che Onorio III li abbia privati dei granai e del vino, riconoscendo l'uso povero quale è imposto dalla regola prima di San Francesco. Fin qui ha parlato dei primi dissidi francescani, ma poi viene a dire delle condizioni più gravi dell'ordine al tempo suo, accertando che nella famiglia francescana vi sono ancora frati che si attengono a gl'insegnamenti del fondatore e non hanno mai piegato nè pericolato, come interpreta qui il Ferrai, ma non verranno nè da Casale nè da Todi questi campioni della prima fede, non seguiranno cioè nè Ubertino da Casale capo degli zelatori, famoso per austerità di vita sì da alterar restrittivamente la regola, nè il cardinal Matteo d'Acquasparta, capo dei francescani, che lasciò introdurre molti abusi nella regola, e contro il quale Dante aveva particolari e personali motivi d'avversione per essere egli stato a Firenze paciere tra Bianchi e Neri, troppo parziale per questi sì da provocar l'interdetto su la città.

Qui Bonaventura legge nel pensiero di Dante la curiosità di sapere chi sono i dodici spiriti che compongono la seconda ghirlanda circolare, quella esterna. Francesco e Domenico non ne fanno parte, ma sono in luogo più conspicuo; qui dell'uno e dell'altro son nelle due ghirlande gli interpreti, i seguaci, gli spiriti affini. San Bonaventura incomincia presentando se stesso come colui che nei *grandi uffici* di cui fu insignito, poichè fu capo dell'Ordine e Cardinale, pospose sempre le cure temporali alle spirituali. Sono con lui Illuminato da Rieti ed Agostino, due dei primi seguaci del Santo d'Assisi fra i primi che cinsero il cordone francescano; vi son poi Ugo da San Vittore, a riscon-

tro forse di Riccardo da San Vittore che è nell' altra ghirlanda, maestro di teologia e filosofia, Pietro Comestore, e Pietro Ispano che fu papa con il nome di Giovanni XXI, famoso per una sua *Logica*, in dodici libri, il profeta Natan, come nell' altra ghirlanda era Salomone, l' oratore più efficace della storia biblica, che è a ragione richiamato quando si faccia l' elogio dell' Ordine dei predicatori, così come Giovanni Crisostomo o *bocca d' oro*, eloquentissimo padre della Chiesa greca, ed è detto *metropolitano* perchè patriarca cui i vescovi erano subordinati. Seguono Anselmo d'Aosta, uno dei più grandi filosofi del Medio Evo, Donato grammatico le cui opere furono testi didattici per lunghi secoli, e Rabano Mauro di Magonza, arcivescovo dottissimo e teologo insigne del secolo IX. L' enumerazione si chiude con

*il calavrese Abate Gioacchino
di spirito profetico dotato,*

ed è Gioacchino di Flora in Calabria interprete delle Sacre Scritture ed autore di profezie. Conclude San Bonaventura che la cortesia, ardente di fede, di San Tommaso domenicano il quale nel canto precedente ha tessuto l' elogio di San Francesco, lo ha sospinto a questo atto d' emulazione e di ricambio di quel parlare corretto e modesto, ma elevato, lodando egli francescano, San Domenico, ed ha mosso al tripudio di canto e di armonia la ghirlanda di cui egli fa parte.

Il parallelismo simmetrico di questo canto con il precedente palesa uno specifico intendimento di Dante: i due canti sembrano una cosa sola, inscindibile, e nel punto di giunzione, cioè al principio di questo XII equilibrano il duplice argomento in quella specie di *fugato* cromatico-musicale in cui sembra che il Poeta abbia divinato una forma d' arte che doveva sorgere e svilupparsi più tardi. L' armonia di colori, di canti, di movimenti in che gioiscono questi primi versi sembra rifletta quella che il Poeta vuole attuata tra i due grandi Ordini religiosi e nel seno stesso della Chiesa e per ciò di tutta la società umana. L' uno nel molteplice ed il molteplice nell' uno, era vecchio problema filosofico che oggi più che mai appariva universale. Diversità di temperamenti, caratteri, interessi, desideri, vicende, aspirazioni, ideali, le diversità insomma che l' uomo presenta a chi l' osservi nella specie, si ripercuotevano su l' unità morale.

religiosa, politica, spirituale della Chiesa. Troppo si era discusso su ragione e fede perchè la prima attività che per l' uomo è più facile e lusinghiera non presentasse il pericolo di prendere il sopravvento su la seconda. E' tanto più agevole e soddisfacente ragionare che credere: ragionare è indipendenza, credere è disciplina; ragionare è differenziarsi, credere è obbedire; ragionare è liberarsi, credere è assoggettarsi. Nè la Chiesa voleva la sola ragione o la sola fede cieca, ma l' armonia delle due, e nell' oscillazione fra tale contrasto e tale accordo era consistita una delle più grandi polemiche del Medio Evo.

Del resto la Chiesa, come ogni istituzione che abbia o voglia avere carattere universale, desidera questo interno fermento che è dimostrazione di vita, stimolo all' azione, causa di perpetuo rinnovarsi e di perenne fecondità. Tredici secoli di travaglio in cui lo spirito umano aveva ardentemente cercato la sua perfetta unità avevan condotto al sincretismo cattolico, bene troppo prezioso perchè dovesse andar disperso nelle contingenze cui lo esponevano la fralezza e l' imperfezione della natura umana. Tutto ciò che era stato pensato dal cervello degli uomini la dottrina cattolica aveva riveduto e sottomesso alla sua critica infaticabile: Roma, sempre al centro del mondo, aveva dato al mondo una incomparabile felicità spirituale, per mezzo di una dottrina che coordinava ogni necessità ed ogni attività, essendo insieme fede e ragione, religione e morale, politica e scienza, e vita, disciplina sociale, arte e oriente e occidente, uno e molteplice. In nessun altro momento nella vicenda della storia l' uomo aveva raggiunto una vera e propria unità come in questo glorioso Medio Evo che presenta il fenomeno unico nella storia, del coordinamento generale di qualunque attività in torno ad un solo fondamentale principio. A tale unità si era giunti a traverso l' elaborazione del dogma operato dai Padri della Chiesa e la discussione della scolastica, due movimenti concordi e discordi in quanto che l' uno tendeva a consolidare incrollabilmente alcuni principii definitivi derivanti dalla parola di Cristo, l' altro a regolare entro ad essi i movimenti necessari più diversi dello spirito umano. In tale polemica nessuno doveva riportare la vittoria, ma lo scopo della discussione era la discussione stessa: non vivere era necessario, ma navigare.

Dice il Vangelo di San Matteo che un giorno s' accostarono

a Gesù i discepoli di Giovanni e gli dissero: « Per qual motivo noi e i farisei digiuniamo frequentemente e i tuoi discepoli non digiunano? ». Questo con altri passi dei Vangeli ci mostra già un inizio di discussione interna a gli albòri del Cristianesimo; dopo la morte di Gesù la polemica si svolge tra i seguaci di Pietro e quelli di Paolo, fra coloro che ritengono il Nuovo Testamento continuazione ed estensione dell'Antico e quelli che affermano per antinomismo la seconda legge in contrasto con la prima. Poco dopo la Gnosi esagerava l'universalità paolinistica a traverso un confuso bisogno di sistemazione in cui si mescolavano in una complicata terminologia Simone Mago, Elena troiana, il serpente, il Demiurgo, per considerare il Cristianesimo come un momento dello sviluppo cosmico. A questa come a mille altre deformazioni, degenerazioni, alterazioni della primitiva dottrina s'erano poi contrapposti i Padri della Chiesa per elaborare il dogma che doveva fermare l'ondeggiamento della fede. Cominciano qui le grandi discussioni teologiche e filosofiche, impersonate in grandi santi e grandi pensatori, ardenti di fede contro le nuove eresie, accanitamente tenaci nel tentar di salvare l'unità fra Oriente e Occidente, prodigiosamente operosi nell'assidua opera di transfusione della cultura pagana con tutto ciò ch'essa rappresentava d'esperienza elaborata, nella nuova civiltà. Ed intanto la Chiesa creava il suo organismo nel Catholicismo romano e nel Papato, supremo interprete e moderatore della unità spirituale del genere umano, e perfezionava l'idea dell'Impero, sopravvive alla disgregazione derivata dalla discesa dei barbari nel mondo romano. Nascevano i primi Ordini religiosi, anch'essi in antitesi, perpetuata ancora vari secoli dopo fra i seguaci di San Nilo e quelli di San Benedetto, nascevano le università, le nuove classi sociali, le nazioni.

In tale fermento di contrasti e di novità, non meraviglia se l'immenso edificio della Chiesa e per ciò della fede prese a mostrar crepe pericolose, a scricchiolare, a vacillare a dirittura su le sue basi. Troppo si era ragionato, perchè sotto certe grandi e forse troppo grandi formule teoretiche la natura umana non riprendesse il sopravvento. Risiede solo qui la ragione del pregiudizio comune che fa del Medio Evo un'epoca di barbarie mentre proprio in questi secoli l'umanità raggiunge alcuni dei culmini della sua perfezione. Che importa, esclama il Carducci,

se allor che noi cominciamo a balbettar la nostra ingenua lirica primitiva, la Francia ha già un' ampia letteratura che è quasi al tramonto, quando invece noi abbiamo operato l'elaborazione del diritto, la costituzione del Comune, il Consolato del Mare, quando noi abbiám dato il contributo più ampio alla storia del pensiero? Oltre di che in questi secoli l'Italia per sua tradizione storica risalente forse anche alla fatalità che le è imposta dalla sua posizione geografica, è stata il grande centro di coordinamento e di smistamento degli spiriti più diversi perchè qui da noi si son ritrovati per umanizzarsi e rendersi europei, la cultura bizantina da Oriente e la lirica francese da Occidente, la Cavalleria Germanica dal Settentrione e la civiltà araba dal Mezzogiorno.

Centro luminoso di questa rinnovata unità è il Papato romano, che dopo le crisi dei secoli precedenti ha ripreso nel XII la sua autorità. L'epoca a cui Dante allude in questo canto è quella delle grandi *somme*, quella di Alessandro di Hales, quella di Alberto Magno, quella in fine di Tomaso d'Aquino, monumento di sapienza cattolica, sintesi gigantesca di tutto il sapere di un'epoca. Ed è contemporaneamente l'epoca delle grandi cattedrali, sintesi anch'esse ed espressione di un'altissima necessità spirituale, così come i tre grandi pontefici che concludono i secoli XI, XII e XIII, Gregorio VII, Innocenzo III, Bonifacio VIII sono i grandi riassuntori della dottrina che fa del papato una universale istituzione politico-religiosa. E' in loro infatti il senso così caratteristicamente italiano dell'armonia e dell'equilibrio, quello stesso che ha promosso e giustificato la necessità e la grandezza dell'Impero romano.

Nel secolo XII troppo gli uomini hanno pensato e sofferto, troppo hanno polemizzato e combattuto, troppo hanno alcuni sottilizzato con il cervello, altri dato libero e disordinato sfogo alle loro passioni, perchè sia più tempo di perdersi in nuovi ragionamenti o di sperare in un potere terreno e politico che possa dominare la scatenata materia umana. Si sente che la parola non ha più autorità tale da riordinare una sconvolta realtà e se pure si compilano le *somme*, e si edificano le cattedrali e se pure il gesto di papa Gregorio, solo con la contessa, ha potuto dall'alto dei merli di Canossa fermare la potenza terrena più assoluta come quella dell'Imperatore e curvarla a penitenza sulla

neve, il popolo è traviato, poichè tutte quelle sono azioni centrali di che ancor non si è veduto l'effetto alla periferia. Il Papato è forte, ma gli uomini sono corrotti, la Scolastica è giunta al suo fiorire più smagliante, ma le anime son fredde e scettiche. Durante le vicende tormentose dei secoli scorsi si è lasciato a se stesso il gregge di Dio, la parola è stata filosofia, il Papato è stato politica, l'uomo è rimasto abbandonato, Cristo è parso dimenticato.

Ed appaion due uomini che precorrono i tempi e palesano le necessità dell'epoca. L'uno di essi, Pietro Valdo afferma la salute dover derivare non da una regola monastica ma da una regola di vita, ritiene impossibile salvar la Chiesa per mezzo della Chiesa, si scaglia contro il Pontefice, i Vescovi, il clero, vuol ricondurre su le sue fondamenta primitive la vera società dei figli di Gesù. Fu il vero patriarca delle eresie occidentali e diede ad esse il carattere che le distingue da quelle greche, più pratico che metafisico. In pari tempo un'altra eresia s'era installata in Germania ed in Italia ed aveva fiorito più specialmente nel mezzogiorno della Francia, quella dei Manichei, divenuta una società segreta, protetta poi da Raimondo VI di Tolosa e che aveva dato luogo all'eresia degli Albigesi. Il decadere del costume ecclesiastico e la resurrezione della scienza pagana avevano accelerato ed accentuato il generale traviamento degli spiriti, onde le eresie pullulavano.

L'altro precursore di una necessità di riforma era stato Gioacchino di Fiore. Come la persecuzione neroniana contro i primi cristiani aveva provocato l'Apocalisse, profezia che rappresentava una specie di consolazione fantastica ai mali presenti, così le vicende tormentose del secolo XII diedero occasione alle profezie dell'abate calabrese, il quale congiungeva passato presente avvenire in una sua concezione di tre epoche, quella ebraica del terrore divino, quella cristiana dell'amore di Dio per l'umanità, quella nuova, dello spirito Santo in cui l'opera di Cristo acquistava nuovo rigoglio in virtù di un principio destinato al trionfo, cioè la povertà evangelica. Si accomunavano Pietro Valdo e Gioacchino di Fiore in tale desiderio di povertà che nel primo corrispondeva anche ad un disprezzo delle dovizie razionali e teoriche. Ad un'epoca ricca di una

scienza sistematica perfetta come la Scolastica, di un' istituzione universale salda ed autorevole qual' era il Papato, mancava, forse perchè l' una e l' altra s' erano esaurite nello sforzo di crearsi, una umanità omogenea, un popolo credente, una parola viva, in fine una società civile religiosa che all' una ed all' altra si armonizzasse. Bisognava tornare all' uomo, ma non all' uomo primitivo presuntivamente dotato di tutte le virtù come voleva l' eresia, ma all' uomo cattolico di cui i secoli avevano costituito il modello. L' eccesso intellettualistico della Scolastica ed il rafforzamento politico del Papato, avevano portato a trascurare il benessere spirituale e morale dell' uomo, il quale era ridisceso alla sua più disordinata libertà; l' eresia e la profezia dimostravano ottimisticamente la fede nella sua originaria bontà ma l' una e l' altra prescindevano dall' armonia dell' uomo con la storia e con la vita.

San Francesco e San Domenico ricondussero l' uomo nella fede ed operarono miracolosamente quella che può chiamarsi la controriforma del secolo XIII; di cui è ammirevole il parallelismo con quella del XVI. Nell' una e nell' altra si accerta la necessità di un' unità teologica onde si accostano San Tommaso ed il Bellarmino; quella di un' intransigenza interna onde s' accoppiano San Domenico e Sant' Ignazio; quella di una penetrazione periferica che fa somigliare San Filippo Neri a San Francesco; quella di un consolidamento del pontificato che fa proseguire l' opera dei tre grandi papi detti più sopra da quelli meno politici in senso universale, ma in senso universale più religiosi del secolo XVI, onde sembra persino che nell' ombra della statura gigantesca di Dante si adatti e si adagi rapita e pensosa la figura del Tasso.

Così fu salvata la Chiesa. San Francesco e San Domenico predicarono ambedue la povertà ed andarono entrambi verso il popolo, per diffondere l' uno più che altro l' amore tra i Cristiani, l' altro più di tutto la lotta contro gli eretici. Dovevano l' uno riallacciare il popolo alla Chiesa, l' altro la Chiesa al popolo; l' uno ridar Gesù all' anima degli uomini, l' altro rafforzare l' anima stessa in Gesù. L' uno era più periferico, l' altro più centrale, ma l' azione dell' uno non sarebbe stata efficace senza quella dell' altro. Aveva luogo un contrasto e un accordo, tra l' estremismo dell' uno e l' intransigenza dell' altro, che avreb-

bero nel Papato da loro salvato, rinvenuto la loro normalizzazione. Nell'uno la salute saliva dal basso, nell'altro scendeva dall'alto; e tra i due il Pontefice disciplinava la Chiesa, il rinnovato gregge cristiano, l'uomo nuovamente redento.

Ma occorreva a conseguir tale salvezza un'opera sincera ed abile, impetuosa ed evangelica, umana ed esperta quale fornirono i due santi, poichè troppo grave era il pericolo. L'eresia che fioriva per ogni dove, la corruzione nel seno stesso della Chiesa, un imperatore di genio come Federico II che aveva gettato germi perniciosi nella compagine politica e morale del suo tempo, e poi strani moti di fanatismo e violenze di signori e miserie sociali e razionalismi che potevan condurre ad abbandonar la fede, a tutto questo strenuamente s'opposero Domenico e l'Ordine che da lui prese nome, mali così grandi che essi già inquinavano gli eredi dei due santi come Dante accenna nei due canti loro consacrati. Ma all'alba del secolo XIII la situazione più grave si presentava nella Francia del Sud. Il principe era un eretico fanatico, la maggior parte dei baroni favorivano l'eresia, i vescovi non si davano nessuna cura del loro dovere, anzi alcuni di essi si erano macchiati di delitti, il clero aveva perduto la pubblica stima, i cattolici fedeli erano in numero sempre minore, i legati pontifici inviati per rimediare a questo stato di cose erano esautorati.

Una predicazione appassionata, una vita austera, un apostolato di povertà, un senso superiore e veramente militare dell'organizzazione posero fine ben presto a tutti questi mali. Ma conveniva sradicare non solo religiosamente ma anche civilmente e politicamente l'eresia, la quale non era solamente una offesa mortale alla fede ma un'arma di ribellione e di dominio in mano al potere laico; e Domenico di Guzman fu per ciò l'animatore della guerra degli Albigesi. E' prodigiosa l'attività di quest'uomo, più ancora la molteplicità e la varietà di tale sua attività. Predicazione e meditazione, concili e colloqui, istituzione di conventi e compilazione di regole, viaggi e discussioni, azioni politiche ed azioni religiose, guerre ed esercizi di pietà, capitoli e trattative, tutto ciò ed altro ancora occupò i cinquantadue anni della vita del Santo, vita complessa ed eroica in cui risplendeva uno scopo sublime al quale doveva subordinarsi senza scelta, senza riposo, senza transazioni qualunque atto.

Si comprende il fervore d'ammirazione di Dante per San Domenico. Erano nature simili e l'azione domenicana corrispondeva proprio alla visione dantesca della vita politica e religiosa. Il Poeta pare persino che auspichi il ritorno di un altro Domenico per guarire la Chiesa ammalata e per ricondurla alla sua più sana unità. Non insiste su la lotta se non nell'allegoria del linguaggio militare e nella terzina che allude a gli eretici, ma pone nella maggiore evidenza la leggenda della nascita e dell'infanzia, la santità della vita, la dottrina, la povertà, il disinteresse, tutto ciò che avvalorà e giustifica se il santo fu *ai nemici crudo*, se si mosse *quasi torrente*, se *l'impeto suo percosse*
dove le resistenze eran più grosse,

se fu uomo dunque della tempra che a Dante piaceva, poichè anche Dante era un intransigente, non solo in materia religiosa ma sopra tutto quanto alla sua visione imperiale e nazionale. Tutta la vicenda della sua vita ce lo mostra di natura e di carattere domenicano, come d'eguale origine e d'egual metodo e materia è la sua coltura teologica, secondo la bella dimostrazione data qui anni or sono da Filippo Crispolti nel commentar questo stesso canto. Essere puri e, forti di tale purezza, combattere per una fede sino all'esterminio dei nemici, essere dotti ed, in nome di tale dottrina, debellar gli argomenti degli avversari, son virtù che Dante amava e voleva attuate in se stesso, perchè era integrale senza tentennamenti e senza concessioni. Dante come San Domenico, è un conservatore, nel senso che ritiene che le istituzioni esistenti, garantite da esperienza millenaria e da sapienza umana e divina, non abbian bisogno di rivoluzioni per assicurare pace e felicità a gli uomini. Ciò che occorre è ricondurre il pensiero all'ortodossia e più che tutto purificare le anime e le vite, tagliando inesorabilmente il marcio da per tutto dove si presenti, onde la pietà deve esercitarsi verso ogni miseria ma è colpevole quando divenga condiscendenza verso la presunzione e l'ipocrisia. Tale era per San Domenico l'ideale dell'azione quale egli lo attuò, tale era per Dante che ne fece segno della intiera vita e materia della sua arte.

E' singolare ventura che sia toccato a me, fascista nato e militante, il commemorare a traverso un canto di Dante San Domenico, il santo dell'intransigenza. Anche noi siamo intransigenti, anzi più ancora siamo e vogliamo esser settari e faziosi.

Non è tempo il nostro, non è momento per l'Italia questo, in cui si possa contemplare inerti lo scorrer della storia abbandonandola a chi che sia voglia deviarla a suo profitto, ma è ora di combattimento e di costruzione, d'opera tenace e di fede profonda. Dopo un secolo di così detta libertà del pensiero l'Italiano, cioè il Fascista ha sentito il bisogno di comporsi in una consapevole disciplina. Per mezzo di questa anche noi siamo *ai nemici crudi*, vogliamo anche noi che l'impeto nostro percuota *negli sterpi eretici* della nostra ideologia e della nostra nazione. Vantiamo per ciò la nostra obbedienza con l'orgoglio stesso con cui altri può gloriarsi della propria libertà. Siamo anche noi una milizia. Non ci guida un senso di generica tolleranza nel giudicar coloro che non la pensano come noi, ma quello di una realistica necessità. Nel nostro ideale di vita non è *perfetta letizia*, ma austerità, perchè sentiamo la responsabilità grave che ci siamo assunta, la solennità dei problemi che abbiām da risolvere, la bellezza suprema del nostro ideale nazionale e imperiale. Non possiamo per ciò essere tolleranti, non possiamo ammettere che a quella che per noi è la logica delle cose altri contraponga quella che non è se non la logica delle parole. Ci sentiamo depositari ed organi di un comando che non può consentir discussione onde chi non è con noi è contro di noi e deve accettar di combattere o di tacere. Non abbiām tempo d'arrestarci ad esaminare se abbiām ragione o torto, come in pace e in guerra ragione o torto non esistono per il soldato. Bisogna che andiamo sino in fondo per instaurare l'ordine nuovo. Come Domenico e i suoi seguaci per salvare la fede e la Chiesa così noi non abbiām potuto e non possiamo andar troppo per il sottile per salvare l'Italia. Siamo anche noi integrali e assoluti e per ciò intransigenti, perchè sappiamo i pericoli corsi e quelli ancora presenti che potremmo enumerar in facili analogie con quelli che minacciaron la Chiesa salvata da San Domenico. Ed è orgoglio per noi il pensare che l'ideale della nostra lotta e del nostro travaglio possa ragguagliarsi come dinamica e come stato d'animo a quella umanità domenicana che la divina parola di Dante ha in questo canto celebrata.

(1932)

XX

IL CANTO XXIX DEL PARADISO

Con gli occhi ancor pieni del divino turbinar scintillante delle nove ruote angeliche di cui al culmine centrale risplende la *favilla pura*, Dante rivolge lo sguardo verso Beatrice. Ha veduto aggirarsi i nove cori, in concordanza con il sistema celeste ed ha saputo le qualità ed il compito di ciascuno: son Cherubini, Serafini e Troni; Dominazioni, Virtù e Potestà; Principati, Arcangeli ed Angeli, e formano simmetricamente le tre angeliche gerarchie, secondo la meditata partizione di Dionigi l'Areopagita. Ma chi sono gli Angeli? Perchè, quando e dove furono creati? Qual'è la loro natura e il loro numero? Tale è l'argomento principale di questo vigesimonono canto del Paradiso, canto dottrinale che vorremmo chiamar di transizione e quasi di riposo tra il precedente ed il successivo, anch'esso *fulgido di fulgori* nella descrizione dell'empireo e della rosa celeste. Al lettore deve concedersi una breve sosta fra questi due canti ove il Poeta ha fatto risplendere tutte le luci giungendo a gli estremi confini del dicibile, e possiamo pur dire del sensibile. Anche Eschilo, nella descrizione della lampadoforia detta da Clitennestra al principio dell'Agamennone, ha cantato uno sfolgorante inno alla luce, ma è un mirabile brano e non più: qui invece intieri canti abbacinanti trascinano il nostro senso

a dirittura nel soprasensibile, esaurendo tutta la nomenclatura della luce, della sua intensità, del suo movimento, immergendoci in questa luminosità oltrepossente che solo l'occhio d'aquila del Poeta poteva contemplare e sostenere. Ci vuol dunque una pausa, perchè i sensi riacquistino il loro equilibrio e Dante la accorda con una specie di digressione dall'andamento impetuosamente descrittivo degli altri due canti, digressione però necessaria e logicamente conseguente.

Di tali abilità di composizione onde la psicologia del lettore sembra sia sempre presente allo spirito dell'artefice, la Divina Comedia offre molti esempi. Vi sono trapassi, inizi di canto, parentesi, spostamenti d'argomento, digressioni, alleggerimenti, persino diversivi quasi umoristici, come uno proprio in questo canto, che ci mostrano come il Poeta abbia volutamente saputo accordar la simmetria con l'armonia, e lo schematismo dottrinale con la proporzione estetica. Quello che a noi risulta quasi come un riguardo che Dante ha voluto usarci, e tale è nel caso presente, riposandoci da una troppo acuta tensione, è invece squisito lenocinio di artista che conosce ed applica tutti i magisteri della misura. In fatti questi canti in cui egli trattava la materia sotto ogni aspetto più ardua, son quelli dove ha posto maggior ricchezza di similitudini, più complesse forse che non altrove. Il Paradiso, di similitudini ne contiene più di ciascuna delle altre due cantiche, ma in questi superumani trionfi di luce Dante deve moltiplicarle per far vedere al lettore il miracolo ch'egli vedeva dentro di sè. E la luce non ebbe mai gloria di arte più compiuta: qui le similitudini non son drappoggio letterario e virtuosità di poesia, ma necessità espositiva, poichè il linguaggio comune, com'egli dice e ripete, non può descrivere ciò che trascende la comune conoscenza empirica e terrena onde solo l'approssimazione di una similitudine può dare un'idea di tali visioni. Piace a noi immaginar Dante nella sua tranquilla solitudine ravennate, nella quale certamente compose questi famosi ultimi sette canti, seduto al suo scrittoio con gli occhi socchiusi per vedere meglio entro di sè e con un lieve sorriso su le labbra sottili, sentir se stesso veramente vivente nella gloria celeste, per entro le gigantesche sinfonie luminose del Paradiso, che egli nel brevissimo spazio dell'occhio della mente estendeva sino ad incommen-

surabili distanze tutte scintillanti e sfavillanti; e poi dall' inesauribile archivio della sua esperienza e del suo prodigioso spirito d'osservazione sceglier con tocco sicuro l'immagine terrestre che di quelle visioni dava la riproduzione accessibile alla fantasia della comune dei mortali,

Contemplata dunque l' angelica rota volge lo sguardo verso Beatrice per interrogarla in torno ai problemi degli Angeli, ma la donna gentile ha a sua volta diretto lo sguardo a Dio onnipotente ed ha in Lui veduto il desiderio di Dante, onde, prima ancora che il Poeta parli, essa subitamente gli risponde con il volto soffuso del sorriso lasciato dalla felicità della visione di Dio. La risposta giunge così rapida che per dirne l' istantaneo scoccare egli si serve di una complicatissima similitudine astronomica nella quale il triangolo di sguardi tra Beatrice, Dante e Dio è riportato al rapporto celeste, tra il sole, la luna e lo zenit, nell' attimo fuggevole in cui trovandosi l' uno in Ariete e l' altro in Libra sono in perfetto equilibrio rispetto allo zenit. Penso che Dio sia lo zenit; Dante e Beatrice i figli di Latona. Alla non espressa domanda, Beatrice risponde dunque anzi tutto spiegando come, avendo fissato Dio, essa sappia ciò che Dante vuol conoscere. E comincia subito la sua esposizione angelologica, in tutto conforme alla più rigorosa ortodossia tomistica, durante tutto il canto sino all' ultimo verso: parla prima, della creazione degli Angeli, di quelli fedeli e di quelli ribelli, delle loro facoltà, poi s' interrompe per scagliarsi contro i cattivi predicatori e contro coloro che speculano sulle indulgenze; ed in fine, riprendendo il primitivo argomento, tratta del numero degli Angeli e del valore di Dio che in essi si manifesta.

L' angelologia fu materia di lungo studio e d' indagine assai attenta fra i Padri della Chiesa e gli Scolastici. Creazione ed esistenza, spiritualità e gerarchia, natura e funzioni sia presso Dio sia presso gli uomini, presentavano ardui problemi con soluzioni diverse e pericolose. Dante però in questo canto limita la sua trattazione solo ad alcuni di tali problemi, la creazione, la natura e la memoria, il numero degli Angeli, a qualche altro solo accennando; di alcune altre questioni aveva trattato nel canto precedente. Il loro nome significava che essi erano semplicemente nunzi di Dio, ma i testi sacri avevano attribuito

loro in diverse circostanze, compiti e requisiti ulteriori. Da principio si vide forse il pericolo che il loro culto potesse condurre a qualche equivalenza con il condannato politeismo; più tardi si avvertì la necessità di evitare in tale materia scogli gnostici. Ancora l'ultimo concilio, quello Vaticano interrotto nel 1870, trattò questioni angelologiche, ed a talune di esse diede soluzioni che non sono quelle dantesche.

I Padri e i Dottori della Chiesa a lungo avevan disputato sul problema se la creazione degli Angeli fosse anteriore a quella del mondo. San Gregorio Nazianzeno, il Damasceno, San Girolamo affermavano che gli Angeli erano stati creati assai prima del mondo; Sant'Agostino e Pietro Lombardo sostenevano che la loro creazione era stata contemporanea a quella del mondo. Tale opinione fu ripresa e difesa nella Somma Teologica di San Tommaso e ad essa precisamente Dante si attiene. Beatrice in fatti gli dice che Dio creò gli Angeli non per crescere di alcun bene, essendo Egli essere perfetto in cui è raccolto ogni bene, ma per poter manifestare con la propria esistenza, la propria bontà verso il Creato. Quando per ciò Dio che compendia in sè lo spazio ed il tempo, volle per sua libera volontà e non per una qualsiasi necessità, creare il mondo, esprime il suo eterno amore in nuovi amori, prima del tempo e fuori del tempo, come dice l'Aquinate: « *L'eternità è tutta contemporanea a se stessa; solo nel tempo sono un prima e un poi* ». Dio dunque non restò inoperoso, *torpente*, prima della creazione, perchè questa non fu nè prima nè poi, ma prima della creazione del tempo, ed anzi fu contemporanea a quella dell'universo, qui da Dante enunciata con l'immagine tratta dal Genesi: « *Lo spirito di Dio si moveva sopra la faccia delle acque* ». In questo luogo il mistero della creazione che è la nascita dell'essere, parola ripetuta in ciascuna delle tre terzine relative, è adombrato in tre trinità. Traduciamo il ragionamento narrativo del Poeta: una forma perfetta, una materia perfetta, *purette*, perfettamente congiunte, diedero luogo ad un terzo essere, ad un *congiunto* egualmente perfetto, e questa triplice creazione fu perfetta ed istantanea,

come d' arco tricolore tre saette,

risultante: primo, dalla natura spirituale; secondo: da quella materiale; terzo: dall'unione delle due. Segue per maggior

chiarimento un'altra similitudine poggiata su tre specie di materie trasparenti: vetro, ambra e cristallo. Quando un raggio luminoso colpisce una di queste materie, la riempie tutta istantaneamente, così come si è creduto sino al secolo scorso circa la propagazione della luce. La forma e la materia *purette*, e la forma e la materia congiunte, furon come un triplice raggio di Dio, *triforme effetto del suo Sire* in cui questi tre elementi non si distinguevano l'uno dall'altro per alcuna precedenza nella loro creazione. Qui dunque parla Aristotele, secondo l'interpretazione e l'applicazione dell'Aquinate. Con la creazione contemporanea di queste tre nature, furon creati anche il loro ordine ed il loro posto: il puro atto aristotelico, che per San Tommaso è forma, corrisponde a gli Angeli e sta nel luogo più eletto della creazione; la pura potenza dello Stagirita, che è la materia, è situata in basso, nella *parte ima* del creato ed è la terra; fra Angeli e terra è la potenza congiunta con l'atto, della dottrina aristotelica, in un legame *vime indissolubile*, cioè i cieli. Dio dunque creò tutti insieme Angeli, cielo e terra, in un ordine contemporaneo e necessario in cui s'accordano la concezione religiosa della trinità, quella filosofica razionale di Aristotele, quella teologica di San Tommaso, significanti l'unità istantanea della universa creazione.

Così aderente è il Poeta all'Aquinate che, come osservò il padre Lombardi, nella terzina successiva egli traduce a dirittura con la stessa costruzione latina un passo di San Tommaso:

*Ieronimo vi scrisse lungo tratto
di secoli, degli Angeli creati,
anzi che l'altro mondo fosse fatto.*

Scriptis de Angelis creatis multa saecula ante quam etc. cioè San Girolamo scrisse che molti secoli eran passati, quando Dio creò gli Angeli, prima di creare l'altro mondo. Ma, soggiunge Beatrice, basta che tu legga attentamente i libri sacri per avvederti che le cose sono andate come ti ho detto io. Anche qui Beatrice segue San Tommaso: « *Dicitur Genesis: — In principio creavit Deus coelum et terram. — Non autem hoc esset verum, si aliquid creasset ante ea: ergo Angeli non sunt ante naturam corpoream creati* ». Alcuni commentatori annotano qui anche un passo dell'Ecclesiaste: « *Qui vivit in aeternum creavit omnia simul* ». Ma,

X | soggiunge la donna gentile, anche la ragione rifiuta tale prece-
denza della creazione degli Angeli a quella del mondo, perchè
essendo essi i motori dei cieli, sarebbe stata vana la loro crea-
zione prima di quelle delle sfere celesti ove si compie la loro
perfezione; argomento tomistico anche questo. Beatrice ha dun-
que spiegato a Dante dove, quando e come gli Angeli furon creati
e per ciò ha dato risposta a tre delle domande che aveva letto
nell' animo del Poeta, esaurendo così la sua triplice sete.

Le immagini di Dante sciolgono queste terzine dalla loro sco-
lastica aridità e rigidità. Aristotele, ritornato nell' Occidente,
aveva offerto al pensiero europeo la più razionale sistemazione
dell' umana conoscenza. Dio, lo spirito, la natura si coordina-
vano in quel monumentale complesso, secondo uno schema che
combaciava, in modo che più perfetto non avrebbe potuto con-
cepirsi, con la struttura, il meccanismo, le funzioni del cervello
umano. Nello Stagirita si trovava assolutamente tutto quel che
occorreva alla umana ragione per giustificare una fede; nulla in
lui contraddiceva all' afflato cristiano onde poteva pensarsi che la
Divina Provvidenza avesse voluto con questa anticipazione filo-
sofica preparare lo spirito degli uomini alla rivelazione della
parola di Gesù. La Somma di San Tommaso adattava Aristotele
alla nuova fede e mentre per un verso finiva di comporre l' antico
dissidio tra il mondo classico ed il nuovo mondo cristiano, per
un altro ricongiungeva come in un unico decorso e processo la
vita spirituale del genere umano, sistemandone conoscenze e cre-
denze in una logica unità compiuta ed ineccepibile. Nella storia
della vita dello spirito non si è mai raggiunta una così grande e
soddisfacente pace di tutte le esigenze interiori. Il paganesimo e
il cristianesimo, l' Oriente e l' Occidente, la ragione e la fede tro-
vavano la loro umana armonia e ciò per opera di Roma e del-
l' Italia, fedeli alla loro missione secolare e perenne, responsa-
bili di quel loro destino mediterraneo onde ogni augusta parola
di redenzione, di umanità, di liberale clemenza, di divina virtù
è sempre partita e partirà sempre di qui. E Dante che traduce ed
esprime in poesia la filosofia di Aristotele e la teologia di San
Tommaso, rappresenta la più mirabile e sintetica consacrazione
della grandezza imperiale e cattolica che è inarrivata gloria del
nostro medio evo.

Pochi momenti dopo la creazione degli Angeli ebbe luogo la

rivolta. Di essa nessun testo sacro parla esplicitamente o specificamente. La si deduce come implicita, nel Genesi; vi accennano Ezechiele e Isaia, più ampiamente ne tratta l'Apocalisse. La fantasia medioevale costituì la narrazione di carattere leggendario o storico; la filosofia e la teologia dovettero riconoscerla quando si prospettarono i problemi degli Angeli e dei demoni, della loro natura, delle loro funzioni. Una parte di essi, e Dante pensa sia una decima parte, come dice anche nel Convivio ove un'altra volta tratta degli Angeli, a pena toccata la terra, l'elemento soggetto, cioè sottoposto a gli altri tre, aria, fuoco e acqua che le sovrastano, peccarono senza darsi il tempo di compiere quel primo atto meritorio che avrebbe loro acquistata la beatitudine. Bastò quell'attimo, così breve che prima d'aver contato sino a venti se n'ha la misura, perchè queste creature si servissero peccaminosamente del loro arbitrio. Strano che Dante che pur s'è rammentato d'aver visto Lucifero, non si ricordi qui di aver posto nel terzo canto dell'Inferno un'altra schiera

*degli Angeli, che non furon ribelli
 nè fur fedeli a Dio, ma per sè fôro.
 Caccianli i ciel per non esser men belli
 nè lo profondo inferno li riceve,
 chè alcuna gloria i rei avrebber d'elli.*

Dunque, tra i ribelli e i fedeli v'erano stati Angeli che erano rimasti a vedere come andassero le cose per buttarsi poi dalla parte vincente. Non parlano di questi neutrali le Sacre Scritture, onde si è pensato ch'essi fossero poetica finzione di Dante. O forse io penso che a lui, uomo di parte, appassionato e fazioso, sia parso opportuno anche in questa sede e per mezzo di tale imaginazione, dimostrare il suo disprezzo, che anticipa Machiavelli, per coloro che non sanno in ogni competizione prendere il loro partito e si ritraggono per interessata viltà dalla contesa. Ma poi non ne parla più, proprio là dove degli Angeli tratta specificamente.

Dio aveva dunque voluto che gli Angeli fossero sue espressioni per mezzo delle quali intendeva intervenire nelle cose del creato, quante volte non ritenesse di operar direttamente: la gran maggioranza di essi rimase vicina a Lui, iniziando il vortice giocondo delle angeliche rote; i pochi altri in vece obedirono,

secondo quanto è detto qui, alla superbia di Lucifero che Dante ha già paurosamente veduto al fondo dell' Inferno. Era la superbia il peccato che Dante temeva di più, perchè, come aveva confessato a Sapia Senese, era quello di cui più si sentiva colpevole: come l'amore è il sentimento che grandeggia nella sua concezione degli Angeli, così la superbia è peccato da lui posto quasi al centro della sua demonologia, perchè è quello che più d'ogni altro intacca l'universa teleologia in cui si compongono le cose celesti e le terrene. Ed il primo peccato umano dopo quello degli Angeli ribelli, era stato di superbia, commesso da Adamo mangiando il frutto proibito.

Per superbia dunque fu la rivolta degli Angeli. Solo ad enunciare questo fatto sembra a noi di veder la spaventosa battaglia celeste quale la descrive l'Apocalisse; schiere di Angeli tutti di luce, armati di spade fiammeggianti, guidati dall'arcangelo Michele si susseguono nella livida infinità tempestosa degli spazi per urtarsi contro la massa dei demoni che il perversamente bellissimo Lucifero comanda; fragori, stridi, urla trapassano l'aria infuocata, bagliori, lampi, immense lingue di fiamma traversano l'etere sconvolto. Ma gli Angeli vincono. E da allora i demoni rimangono ad esercitar la loro funzione di genii del male per porre alla prova l'umana natura.

Gli uomini però presero poi qualche domestichezza con i demoni, li antropomorfizzarono, prima trasportando nelle loro figurazioni l'orrore ed il terrore che ne provavano, poi trattandoli, come Dante stesso fa nell' Inferno, quasi con umoristica confidenza. Persino San Francesco nei Fioretti dà al fratello Rufino un comico consiglio per scacciare il diavolo. Si accennava dunque già nel rinnovato Medio Evo quella specie di riconoscimento della contingenza di un potere demoniaco che doveva servir da contrappeso a quanto poteva apparire eccesso di compatte unità spirituali. Le eresie d'Occidente avevano cominciato ad incrinare l'armonica totalità della dottrina aggiungendosi ai dissidi d'Oriente ed a gl'infedeli. La necessità di attingere ai commenti arabi del *maestro di color che sanno* aveva allentato l'intransigenza di certi rapporti formali. Accanto alla polemica interna, nel seno del Cattolicesimo, se ne accennava una esterna, eretica, a volte persino atea, che stimolava possentemente gl'intelletti verso una più vigorosa formazione dialettica. E questo

spirito demoniaco si veniva sempre più affinando e familiarizzando: il diavolo era sì abominevole, ma non era poi così brutto come lo si dipingeva e se si potevan pensare degli accomodamenti con il buon Dio era lecito anche arrischiarsi a qualcuno di essi con il demonio, considerato or mai come una fatalità ben sì condannabile, ma che a poco a poco veniva liberandosi da tutti i terrori di cui era stato una volta circonfuso. Il diavolo morale cedeva il passo al diavolo intellettuale ed a Medio Evo finito diventava il Mefistofele di Marlowe e due secoli dopo quello addomesticato, legalitario, riconosciuto, di Goethe. Lo spirito demoniaco, pensiero disgregatore, antinomia necessaria onde sembra non potersi concepire il bene senza il male corrispondente, s'inciviliva lungo i secoli, si trasformava in oggetto di coltura e si riabilitava in argomento di poesia come nell'*Inno a Satana* di Giosuè Carducci.

Ma Dante non cede a simili lusinghe. E' troppo intransigente e fazioso, troppo credente ed onesto per adattamenti di qualsiasi specie. Egli vide in se stesso, certo meglio di Milton, la vicenda spaventevole del paradiso perduto, ma non ci volle dir la sua visione e rinunciò ad esprimerci quella sua meravigliosa immaginazione. Temette forse che tale narrazione potesse far pensare a qualche allegoria segreta e pericolosa e troppo egli era vigile custode della insospettabilità del suo poema per arrischiarne la perenne virtù per una bellezza di più da aggiungere a ciò che era già compiuta bellezza. Demonico con i demoni, egli è con gli Angeli angelico come angelico era il dottore cui risaliva la sua sapienza teologica e filosofica. Accenna solo per ciò alla caduta ma prosegue subito dopo a trattar delle facoltà degli Angeli. Essi, cioè quelli che Dante vede aggirarsi nelle ruote e che rimasero fedeli a Dio, non peccarono di superbia, cioè non si credettero di poter diventar Dei: dopo il peccato Dio aveva detto: « *Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est* ». (Uno di noi? Sopravivenza inconsapevole di un dimenticato politeismo premosaico, od anticipazione della Trinità?) ed era questo il massimo peccato di superbia: gli Angeli invece furon modesti ed umili riconoscendo di dover la loro esistenza a Colui che aveva già dato loro la capacità altissima d'intendere l'opera della creazione. Per ciò la loro gioia di veder Dio fu accresciuta con la grazia illuminante e con il merito, cioè il primo atto merito-

rio che acquistò loro la beatitudine, atto consistente nell' accogliere la grazia stessa: non è ozioso dir che è un merito ricevere tale dono, perchè il merito è tanto maggiore quanto più viva è la disposizione ad accogliere la grazia.

Fin qui dunque Beatrice ha già risposto ad alcune delle domande di Dante cui ha aggiunto qualche altro schiarimento, sì che quanto è essenziale a conoscersi su la natura degli Angeli Dante or mai lo sa. Ma Beatrice vuole che l'erudizione del Poeta in materia di Angeli sia compiuta in modo che egli possa evitare gli errori che ancora corron nel mondo su la loro indole. Vi son dunque scuole teologiche nelle quali si legge, cioè s' insegna che gli Angeli son forniti d' intelligenza, di memoria e di volontà, quasi fossero nature umane e di grado superiore; bisogna che Dante sia posto in guardia contro questo fallace antropomorfismo che *equivoca* servendosi di quei vocaboli, ciascuno dei quali ha vari significati, con improprio uso di questi errori, errore che è il più comune ed insieme nocivo allo scambio degli umani pensieri. Il loro intelletto non è dunque come quello umano perchè gli Angeli sono affisati in Dio che tutto sa; la memoria non è per loro la facoltà di rappresentarsi un fatto od un concetto già percepiti nel passato, ma anche qui, essendo fissi in Dio

dove s' appunta ogni ubi ed ogni quando,

e forse anche perchè, essendo nati con il resto della creazione in istantanea contemporaneità, da allora non si son più mossi dalla lor contemplazione nella quale in Dio vedono tutto come presente. Essi per ciò non ricevertero sovrapposizione di oggetti nè inframettenza ed a vicenda distacco di concetti, così che non hanno memoria nel senso umano della parola ma tutto sanno a traverso Dio, come su un primo ed unico piano.

Tali pensieri però fanno poi ricordare a Dante da prima le scuole ove s' impartivano insegnamenti fallaci e qui il suo temperamento impulsivo e polemico gli prende la mano e comincia a sospingerlo ad una delle sue possenti invettive. *Facit indignatio versus*. Su la terra, esclama Beatrice, sognano ad occhi aperti coloro che credono di dire il vero e coloro che non vi credono, cioè sanno di dire il falso, ed in questi la colpa è maggiore. Voi filosofi, prosegue, non cercate di perfezionare il sistema migliore, ma per amore e pensiero di apparenza, perchè cioè volete apparire originali, vi perdetevi in immaginazioni di nuovi sistemi,

di dottrine sottili, di ingegnosità superflue che suscitano lo sdegno del cielo, più ancora quando voglion prescindere dalle Sacre Scritture o peggio in fine alterarle.

Filosofando ha detto Dante per bocca di Beatrice. Che ha voluto intendere ed a chi ha voluto alludere? Forse Beatrice, creatura teologica, intende qui affermar la superiorità della teologia su la filosofia; o per lo meno la necessità che la filosofia resti sempre aderente ai principii delle Sacre Scritture e si guardi bene dal contraddirli. Però è chiaro che non a dottrine antiche qui si allude, sì bene a scuole contemporanee, ma Dante, anche nello sdegno, è prudente e non ci dà il minimo accenno che valga a farci individuare il suo bersaglio. Certo egli allude a qualcuno: eran vive ai suoi tempi le polemiche tra sommolisti e vittorini, tra realisti e nominalisti, e v' eran mistici ed arabi e scuole e sette scolastiche innumerevoli. Nel *Metalogico* di Giovanni di Salisbury sono enumerate ben undici definizioni ed opinioni in torno a gli universali. Dante nelle sue opere nomina numerosissimi filosofi anche contemporanei; però per esempio non parla nè accenna a Pietro Abelardo, morto già da un secolo e mezzo e che San Bernardo, scrivendo di lui al papa Innocenzo, accusava di voler cristianeggiare Platone. Ma qui credo egli alluda a Giovanni Duns Scoto che era morto a pena nel 1308 e che si era posto risolutamente contro San Tommaso. Dante che in questo stesso Paradiso aveva superato in modo che potremmo chiamare cavalleresco l'antitesi tra Francescani e Domenicani, facendola riposare in una ripartizione di attribuzioni per entro una unità di scopo, non voleva poi resuscitar l'antitesi stessa in questioni dottrinali particolari. Il Dottor Sottile, frate minore, antagonista per ciò dei Domenicani, aveva esposto una sua angelologia che era quasi una applicazione di ogni sua altra dottrina. Contro di lui, dunque, o contro i suoi seguaci Dante si scaglia poichè lo Scoto aveva attribuito a gli Angeli tanto la memoria delle *species intelligibiles* quanto quella delle *species sensibiles*. Nella sua opera *Quaestiones in Quarto Sententiarum* egli così si esprime: « *Angeli autem quia non omnes intellectiones habent perpetuas, possunt absolute recordari. Fatuum est enim dicere quod Lucifer non recordatur se peccasse, nec boni Angeli recordantur tales actus intelligibiles habuisse vel etiam aliquot anteriores circa*

corpus ». Tale dottrina rimase presso i Francescani che da gran tempo avevano a gli Angeli dedicato particolare attenzione. E chi sa che il *becchetto* del cappuccio dei cattivi predicatori di cui Dante parla dopo, non richiami proprio l'abito francescano più che il domenicano; il cappuccio dei cappuccini fu del resto motivo di una gravissima controversia nell'Ordine.

Forse Dante pensava anche a quelle grandi accademie scolastiche in cui canonici e giuristi, monaci e chierici, dottori e lettori accanitamente discutevano non più sul contenuto intrinseco degli argomenti, ma sul loro valore puramente formale, applicando, rinfacciandosi e scaraventandosi addosso l'un l'altro i barbari esametri che enunciavano i modi del sillogismo, o le parole artificiali che davan le sigle delle figure, in un latino che già preconizzava la grassa risata maccheronica di Merlin Cocai. Fin che si è trattato della questione relativa alla creazione degli Angeli, il Poeta ha potuto citare Ieronimo, un santo, certo sapendo che anche altri dottori della Chiesa sostenevano un'opinione contraria a quella dell'Angelico, e restare per ciò in una materia che era stata legittimamente opinabile. Ma per le questioni su l'intelletto, la memoria, la volontà degli Angeli, gli avversari di San Tommaso, dopo i Padri, non erano altro e tanto rispettabili e Dante, di pensiero in pensiero è rapidamente corso alla degenerazione degli studi filosofici e teologici intuendo con suo vivo dolore quella dissoluzione della Scolastica che con Guglielmo di Occam, il dottore invincibile, si stava già iniziando e che prendeva le mosse dalla politica.

X | Dante per natura seguiva la autoritaria unità del Tomismo. Rigido conservatore, era rimasto fisso al passato. Dice il Carducci che egli sognava ancora « lo aggregiarsi pacifico, uniforme, monotono dei regni e dei popoli, dei signori e dei comuni, nella monarchia di Dio, sotto lo scettro dell'imperatore, sotto il pastorale del papa. E ciò quando... l'uman pensiero cominciava già ad irrompere nel sacrario della teologia e della scolastica dietro la scienza e la libertà, a quel modo onde un de' contemporanei antesignani di quelle, Raimondo Lullo, aveva, essendo ancor cavaliere, seguito galoppando a cavallo la dama di suoi pensieri entro la chiesa di Maiorca ». Come l'architettura strutturale e razionale si sovraccaricava di ornamenti che ne complicavano e cincischivano inutilmente la linea necessaria

e per ciò di per sè stessa estetica, così la filosofia s'implicava e s'intorbidava nel formalismo delle parole: la recrudescenza della logica conduceva ad una vera e propria sofistica, com'era accaduto al finir del glorioso periodo della filosofia presocratica, e tale movimento parassitario dava la ragion d'essere a quegli pseudofilosofi che Giovanni di Salisbury aveva chiamato *nugiloques ventilatores*, coloro i quali *sapientiam verba putant*. Avevano le Somme, principe fra tutte quella dell'Aquinate, reagito e ricondotto l'unità, così come Platone ed Aristotele con i loro sistemi, nel mondo antico, ma il verbalismo da un lato, con la sua azione screditatrice, il cominciar dall'altro dell'indagine scientifica naturalistica, di cui il più recente campione era Alberto Magno, avevan preparato il terreno al prevalere del razionalismo in cui rilucevano i primi albori della filosofia moderna. Dante non s'avvedeva che già al suo tempo s'accennava il tramonto della gloria dell'altro secolo, che all'edificio scolastico, come taluno ha detto, aveva dato le più vaste proporzioni e distribuito tutte le sue parti secondo un piano d'unità armonica.

Di pensiero in pensiero, da una pacata esposizione dottrinale, Beatrice è passata ad una polemica, e di poi quanto più si abbassa la materia che tratta, tanto più cresce il suo sdegno. Dalla polemica passa alla critica delle scuole e di qui più in basso e più concitatamente a quella dell'eloquenza sacra di quel tempo. I predicatori dovrebbero divulgar la dottrina delle Sacre Scritture che furono confermate con il sangue dei martiri e che son così alte che conviene accostarvisi con umiltà. In vece i predicanti vogliono fare sfoggio di virtuosismi inopportuni o per mezzo di fantastiche invenzioni, trascurando i divini ammaestramenti del Vangelo a cui dovrebbero in vece attenersi. Anche l'esempio duplice che Dante qui allega, deriva da San Tommaso: durante la passione di Cristo il sole si oscurò; dicono alcuni che la luna si interpose tra sole e terra, altri che il sole si nascose da sè. In vece l'eclissi fu veduta non solamente in Palestina, ma in India ed in Spagna, cioè nell'estremo Oriente e nell'estremo Occidente. E' dunque nell'uno e nell'altro caso una fantasia grottesca ed erronea. E pure favole come queste od anche peggiori si gridan dai pergami numerosissime ed i fedeli non traggono dalle prediche nessun nutrimento spirituale e non pen-

sano nè anche ad instruirsi da sè per rimediare a gli effetti di questi cattivi insegnamenti. La concitazione qui diviene ironia e quasi canzonatura, ma solo per un brevissimo accenno perchè l'invettiva riprende subito violenta e sale più in alto e subito dopo ridiscende più in basso.

Prosegue dunque Beatrice esasperata dicendo che Gesù nell'attribuire a gli apostoli il ministero della predicazione non disse loro di andare a far vuote chiacchiere, ma ad essi consegnò la verità evangelica divenuta su quell' labbra arma unica ed oltrepotente. Oggi in vece i predicatori vogliono far ridere e fanno consistere in questo la loro bravura e traggono da questo la loro compiacenza. La loro eloquenza volgare è ispirata dal diavolo che si cela dentro al lor *becchetto*; se il popolo che li ascolta lo vedesse, comprenderebbe il valore che deve dare all'indulgenza lucrata ascoltando una predica a cui pur trae in folla la gente anche senza saper bene se concessioni pontificie applichino indulgenze a prediche. E qui, ricordando sacchetti e cassette tintinnanti di monete che girano tra i fedeli nel momento più patetico della predica, Beatrice giunge al colmo dello sdegno e perde le staffe: non è veramente da donna gentile e da creatura paradisiaca l'esplosione com'ella fa dicendo:

*di questo ingrassa il porco Sant' Antonio
ed altri ancor che son assai più porci,*

anche se sia tratta a tale esuberanza di linguaggio dal più legittimo e santo zelo.

Ma subito si riprende, risale in alto, ridiventa teologa, come per purificarsi dall'invettiva che in un crescendo sempre più vivace le ha fatto perdere di vista il primitivo e principale argomento del suo discorso: il quale dura centotrentasei versi, segno che anche in Paradiso le donne son nel parlare abbondanti. Essa ha trattato della creazione degli Angeli, della loro rivolta, della loro natura, ciò che l'ha condotta alla critica della vita intellettuale del secolo, e di qui a quella dell'eloquenza sacra ed ancora a quella degli speculatori su le cose di religione. Par di vederla ansante di indignazione, fermarsi un attimo per riacquistar la calma e ritornare al tono dottrinale, quasi spiacente d'essersi lasciata trascinare a quell'eccesso. *Ma perchè siam digressi assai*, vuol proprio dire che essa stessa accerta che la sfuriata, durata quarantacinque versi, deve ora placarsi; bisogna riprender la

dritta strada cioè l'argomento iniziale per riguadagnar tempo, non si sa bene se a compier l'esposizione od il viaggio celeste. Bisogna ancora dir prima del numero degli Angeli, che è così grande che pensiero e parola dell'uomo non saprebbero dirlo. Si era già accennato nel canto precedente, con bellissima immagine, al numero apparente delle loro *fiammelle* nelle angeliche rote:

*ed eran tante, che il numero loro
più che il doppiar degli scacchi s' immilla.*

Prova questa, che per Dante, come per la Somma, il numero degli Angeli è infinito e che per ciò egli qui non vuol parlare di un numero preciso, che sia però occulto, come taluno ha pensato soffermandosi al *si celsa* del verso, il quale significa in vece l'inaccessibilità per la nostra mente, di tali intendimenti di Dio. Daniele ha parlato di migliaia di migliaia, di diecimila decine di migliaia, usando parole numeriche affastellate per rappresentare un numero *determinato* parola scolastica che vuol dir proprio il contrario di ciò che parrebbe: *de-terminato*, cioè fuor d'ogni termine. Nessuna limitazione può esser messa a Dio e noi non abbiám parole per esprimere la sua molteplicità e la sua infinità. La luce di Dio che irradia tutta questa natura angelica si differenzia in ciascuno di guisa che si come *all'atto che concepe segue l'affetto* così la dolcezza dell'amor divino è intensa e calda in maniera, e non in misura, diversa, in ciascuna delle nature angeliche. Di qui si scorge una volta di più l'immensa grandezza, l'eccelso ed eterno valore di Dio che si moltiplica in luce d'amore in infinite creature nelle quali si riflette come in altri e tanti infiniti specchi, pur restando immutabilmente unito come era prima di averli creati,

uno manendo in sè come davanti.

E' l'ultimo verso del canto, verso riassuntivo e solenne, ieratico e stupefatto, destinato a concluder bene la lunga dissertazione, con un'affermazione tale da suscitare religiosa meraviglia. C'è una intenzione in questo ultimo verso, come di frequente nell'ultimo verso di ciascun dei cento canti. Che tale intenzione ci sia se non sempre al meno molte volte sta a dimostrarlo la somiglianza dei tre versi con le stelle onde si concludono le tre cantiche. Spesso in fatti in tutti gli altri il verso è narrativo o descrittivo del viaggio, con un suo carattere conclusivo di tran-

sizione: *allor si mosse ed io gli tenni dietro* o d' interruzione drammatica: *e caddi come corpo morto cade*. A volte è bizzarro e quasi enigmatico: *ma più vi perderanno gli ammiragli*; a volte solenne e sonante: *poi ch' io te sopra te corono e mitrio*; a volte soffuso di mistica dolcezza: *e cominciò questa santa orazione* ove persino la struttura accentata su quarta, sesta e decima, prepara già la fronte ad inchinarsi alla preghiera; a volte comicamente stravagante come l' ultimo del ventunesimo dell' Inferno, o quale il *si dileguò come da corda cocca*. Ma di frequente Dante ha posto alla fine del canto taluno dei suoi versi più belli: *e detto l' ho perchè doler ten debbia* vigorosamente vendicativo; o pure significativo di una irreparabile tragedia: *in fin che il mar fu sopra noi richiuso* ove quell' accento centrale sull' *a* di *mar* dà veramente il senso dello sterminato ed il suono cupo dell' *u* di *richiuso* ci raggela come se sentissimo su di noi alla fine del racconto l' indifferenza dell' oceano infinito al dramma dei piccoli uomini che esso ha sommersi; od anche audacissimo, sorprendente, repentinamente dinamico: *e com' albero in nave si levò*. E talvolta infine l' ultimo verso del canto anticipa le soavità del Petrarca: *e il pensamento in sogno trasmutai*; o pure: *così m' andava timido e pensoso*, od anche echeggia un affetto vero e profondo come: *poscia rivolsi gli occhi a gli occhi belli* e come: *presso di lei, e nel mondo felice!* che non ci par possibile non dobbiamo leggere di là dal diverso significato allegorico, come un umano sogno d' amore. Quando aveva creato uno di questi versi e concluso un dei suoi canti monumentali Dante doveva veramente sentirsi al di sopra della vita e della morte.

Poichè il Canto è per il Poeta nostro una composizione artistica per sè stante, con una sua legge di proporzione e di armonia che si presta alla più libera varietà; ha una struttura ed una tecnica che ne fanno un genere letterario ed è rigoroso e concluso come un sonetto. Questo vigesimonono del Paradiso, per esempio, è quasi tutto, meno i primi nove versi, occupato dal lungo discorso di Beatrice su gli Angeli e per la materia che tratta non è certo tra i più facili e piani. E pure dopo l' involuta e difficile similitudine con cui il canto s' apre, v' è una parte espositiva, narrativa, esegetica, ravvivata dalle similitudini circa la triplice creazione; di qui si passa ad un racconto storico della

caduta che è a sua volta trapasso a riprendere l'esposizione dottrinale circa la natura degli Angeli, d'onde da uno spunto critico su le opinioni divergenti su l'argomento, il discorso di Beatrice si riscalda, da cattedratico diviene eloquente, alterna l'amarrezza allo sdegno, con larghi tocchi traccia un quadro dell'insegnamento scolastico e di quello ecclesiastico tutto avvampante di pessimismo, che sfiora il cocente dolore per gli altri mali della Chiesa; poi si rasserenata, quasi che il pensiero degli Angeli che la riprende, la consoli e conclude come nella catarsi della tragedia antica ricongiungendosi all'idea di Dio risplendente nella sua divina corte *uno manendo in sè come davanti*. Non ostante la materia astrusa, che tale però è forse solo per noi, il canto è letterariamente mirabile per misura, proporzione, varietà. E tanto più mirabile appare se si pensi che come altrove, Dante ha saputo qui trasformare in poesia l'arida filosofia scolastica, la rigida teologia, creando in pari tempo una lingua e consacrando una nazione.

Nessun altro cervello, nessuna altra opera d'arte in tutta la storia del genere umano ha compiuto così enorme sforzo, tal che si comprende come Dante sia morto non appena l'ebbe condotto a termine. Tutto un mondo reale e tutto un mondo di fantasia son stati racchiusi nei suoi cento canti, in antitesi ed armonia perfette nello spazio e nel tempo. La sintesi di due civiltà è stata esaurientemente espressa nella più vivente umanità e non c'è campo in cui possa spaziare la mente che il Poeta non abbia percorso e fatto percorrere a noi. Nessuno ha mai potuto elevarsi più in alto di lui e vedere e dire, come lui, tutto; tal che meglio che a Shakespeare, secondo il detto di Shelley s'applica a Dante l'affermare che dopo Dio egli è colui che più ha creato su la terra.

(1939)

INDICE

I - Che cosa è la Storia (1934)	pag. 3
II - Talete greco e Talete fenicio (1923)	» 15
III - L'aurora della Filosofia (1930)	» 37
IV - Come nacque (forse) il teatro (1939)	» 49
V - Virgilio (1930)	» 63
VI - Orazio e la Filosofia (1935)	» 85
VII - Alberto Magno (1932)	» 101
VIII - Leonardo da Vinci (1919)	» 115
IX - Francesco Guicciardini (1940)	» 129
X - Leopardi e la Nazione (1934)	» 145
XI - La crisi della democrazia (1934)	» 163
XII - Mistica fascista - L'ordine nuovo (1940)	» 185
XIII - Dante e i Presocratici (1921)	» 201
XIV - Il Convivio (1936)	» 219
XV - Il canto XIX dell' Inferno (1927)	» 239
XVI - Il canto XXXII dell' Inferno (1927)	» 259
XVII - Il canto XIX del Purgatorio (1940)	» 275
XVIII - Il canto VI del Paradiso (1931)	» 291
XIX - Il canto XII del Paradiso (1932)	» 309
XX - Il canto XXIX del Paradiso (1939)	» 327

Finito di stampare il 15 giugno 1941-XIX
dalla Tip. Gualandi e Cangini . Vicenza

